مجلة

المسلم المعاصر

السنة السابعة عشرة العددان : (٦٥ - ٦٦)

محرم : جمادى الآخرة ١٤١٣هـ أغسطس : يناير ٩٢/١٩٩٣م

في هذا العدد

تنويه

انتهى – مع صدور العدد الماضي رقم ٦٣ – دعم المعهد العالمي للفكر الإسلامي للمجلة التي تنتهز هذه الفرصة لتقديم الشكر للمعهد على الدعم الذي استمر منذ العدد ٥١ حتى العدد ٦٣ – كما تناشد القراء مساندتها لمواصلة رسالتها التي بدأتها سنة ١٩٧٤م ومازالت تحملها باستقلال وموضوعية وانفتاح على جميع التيارات الإسلامية .

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن
مؤسسة المسلم المعاصر

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

السنة السابعة عشرة العددان : (٦٥ - ٦٦)

محرم : جمادى الآخرة ١٤١٣هـ
أغسطس : ينايــــر ٩٢/٩٩٣م

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــات

• كلمــة التحريــر

• أبحـــاث

• حـــوار

• مؤتمــرات

• نقـد كتـب

• رسـائل جامعيـة



الإعلام الإسلامي
استراتيجية حضارية

يبدو الإعلام اليوم وكأنه أمسك بمقالد الأمور فى العالم كله ، هيمنته شاملة ، وتأثيره كونى ، ومتغيراته لا حدود لها ، أما تأثيراته على المستقبل فهى خارج القياس والتوقع ؛ لأن إنسان الموجة الثالثة – على حد تعبير «توفلر» – بشخصيته ووسائله ووعيه ، بعيد عن كل تجاربنا السابقة . وإذا كان الغرب المتقدم يعانى من وطأة وسائل الإعلام وقنواتها الضاغطة على الفكر والشعور ، فإن السيادة الوطنية فى دول العالم الثالث – وفى مقدمته عالمنا الإسلامى – يتآكل معناها التشريعى والجغرافى ، حيث تنهار الحواجز أمام الفضاء المفتوح والمسموم فى آن واحد ، إن استراتيجية الإعلام الغربى تنطوى على خطة محكمة للسيطرة الإعلامية يصبح الاستقلال السياسى أمام بثها المباشر ليس أكثر من لافتة . إن الثقافة الوطنية والهوية الإسلامية تتعرضان من خلال الفضاء الإسلامى لنسق قيمى مضاد ومغاير ، وهو نسق له جاذبيته وإبهاره فى ظل التقدم الذى أحرزته صناعة الكلمة المسموعة والمرئية والمقروءة ، لا توجد لحظة فى ساعات البث الفضائى الطويلة تخضع للارتجال ، كل شىء هادف ، وله دوره فى الآلة الجهنمية التى ترنو إلى إحداث تغييرات فسيولوجية وسلوكية ومعيارية تكرس التبعية ، وتجعل

القيم الذاتية للمجتمعات قوالب ثلجية تحت وهج الإعلام الكونى .

لكل هذه الأسباب والدواعى ، تبدو أمامى أهمية لقاء القاهرة فى الخامس عشر من يناير ١٩٩٢ ، حيث بدأت اجتماعات المؤتمر الثانى لوزراء إعلام الدول الإسلامية ، المؤتمر يعنى أن المبادرة نحو تغيير الخطاب الإعلامى جاءت من أصحابها ، كلنا يعلم أن الإعلام الغربى لا يكترث بمشكلاتنا ، ولا يتحدث عن منجزاتنا ، ومهما حاولنا لفت الأنظار إلى هذا الخلل فى التوازن ، وهذا التشويه للحقائق والتزييف للأخبار ، فالحوار بيننا وبينهم – بين الشمال والجنوب – سيظل حوار طرشان ، إنهم لا يجهلون ما نريد ، ولكنهم يرفضون تنظيم الأدوار من أجل خلق نظام إعلامى عادل ، لقد أدرك وزراء إعلام الدول الإسلامية أن الثقافة لا تموت بتهديد الآخرين لمواقعها ، وإنما بتبديد أصحابها لما لديهم من عمق حضارى ، ومخزون قيمى ، فالحفاظ على الهوية الإسلامية ، والثقافة الوطنية ، ينبغى أن يكون همّا عاما لدى صانع القرار السياسى ، ورجال الخطاب الإعلامى ، لم يعد يخيفنا الصاروخ والبوارج ، إن استراتيجية الصورة الدافقة التى تتسلل فى ليل الشتاء الطويل إلى العقول قبل الجسد ، وإلى القيم قبل العيون ، هذه الاستراتيجية هى الخطر الحقيقى ، إنه «إيدز الصورة» بكل ما تثيره الكلمة من رعب وغثيان . والإيجابى فى التجمع الإسلامى الإعلامى، هو الإدراك الحقيقى للخطر الحال والطوفان القادم . لقد كان واضحاً أمام المجتمع أن ابتلاع الثقافات شىء والحوار بين الأمم والانفتاح على حضارتها ومنجزاتها شىء آخر . وهذا توجه إيجابى له وزنه ؛ لأن إدراك المشكلة هو أهم الخطوات المعرفية نحو الحل ، وهو إدراك جاء متزامناً مع أمرين :

(أ) شعور متزايد بضرورة تجميع عالمنا الإسلامى بعد فرقة ، وتقاربهبعد تباعد ، وكان ميثاق الشرف لإعلام الدول الإسلامية خطوة هامة نحو إيقاظ روح الوحدة الإسلامية ، وبث أهمية التعاون بعيداً عن التراشق بالألفاظ ، والتنابذ بالألقاب والأقلام .

(ب) شعور متزايد بالاغتراب الإعلامى فى عالم تحكمه القوة بكل مدركاتها المادية والمعنوية ، وكانت محاولة دعم وكالة الأنباء الإسلامية – وقد طالت غفوتها – هذه المحاولة هى رؤية نافذة للاستلاب الخبَرى الذى نعانيه ، وللمعطيات الخرساء التى تصوغها وكالات الأنباء العالمية على هواها لتجعل صورتنا عند «الآخر» هى صورة المتسول الجائع ، والإرهابى الفظ ، والمتوحش الأوحد ، إنها صورة تفتح بوابة

الغزو الثقافى على مصاريعها . إن هذا التوغل فينا سوف يوقف التنمية لصالح المحاكاة ، ويعطل العقل الإبداعى لصالح القلم الاستهلاكى ، وكما قيل ، فإن الغزو الحضارى الذى يخدم غايات الغزو والإبقاء على الظلم ينطوى دائماً على نظرة ضيقة للواقع ، ومفهوم جامد للعالم ، وفرض رأى عالمى واحد على رأى آخر ، إنه ينطوى على تفوق الغازى ، والشعور بالنقص من جانب ضحايا الغزو ، وتُفرض على هؤلاء قيم معينة من جانب الغازى الذى يمتلكهم ويشعر بالخوف من فقدهم .

وفكرة الامتلاك والخوف من الفقد هى جوهر النظرة الإعلامية الغربية لعالمنا الإسلامى ومقاومتها تكون بخلق تيار قيمى أصيل ينبع من وسائل الإعلام بعيداً عن الإنتاج الفج والهدف التجارى ، إعلام يستهدف تحقيق الذات لا تسويق المنتجات ، وهو ما يستدعى وقفة حساب مع النفس تستوعب المادة الإعلامية والكوادر الإعلامية والسياسية الإعلامية . أى وقفة حساب مع النفس تستوعب خريطة إعلام الدول الإسلامية بكل خطوطها وكل سفوحها ووديانها ، حتى يمكن أن يختزن العقل المسلم خبرات وقيماً تستمد من هويته الحضارية وتحمى ثقافته الوطنية ، فبغير قدر هائل من الخبرات وأنساق القيم وأنماط السلوك التى تكون عصية على الاختراق الإعلامى ، فسوف نظل ريشة فى مهب رياح الإعلام الغربى . إن الاستقبال أو التلقى ليس إلا استجابات تنطوى على مجموعة من الخبرات ، فإذا أمكن دعم هذه الخبرات بنسق قيمى مستمد منا ومن ثقافتنا وإسلامنا ، فإن هذه المقاومة الداخلية سوف تُفقد الاتصال الخارجى كل مدلولاته العقلية والشعورية .

إن الكلمة المنطوقة لا توجد فى وقت ثابت ، وإنما توجد فقط كسلسلة من الذبذبات ، والصورة التليفزيونية لا توجد قط على الشاشة ، وإنما توجد كتجميع لنقط متحركة ، ويتولى تركيب نتاج ما يسمعه وما يراه فى وقت لا يكاد يذكر ، وطبقاً لنظرية «الرنين فى الاتصالات» ، فإن الاستقبال يتم بإيجاد تناسق بين الرسالة وخبرات الجمهور السابقة . ويصرح «مارشال ماكلوهان» بأن المعلومات التى تصل فى حينها تحدث ارتباطاً يصل إلى الأعماق ، فالتفاعل بين المواد المنقولة إعلامياً وبين المخزون الثقافى للذين يتلقون الاتصال هو المضمون الحقيقى لعملية الاتصال ، وهذا المخزون الثقافى هو البعد الغائب فى إعلام الدول الإسلامية ، وهو المكون الأساسى لاستراتيجية الدفاع الإعلامى ، بل إن هذا المخزون يتعرض يومياً للتبديد ومهدد من خلال المادة المستهلكة للضياع ، وما لم ينتبه المسلمون لأهمية هذا المخزون الذى لا يصنعه لنا إلا الإسلام بمنجزاته فى داخل

العقل المسلم والبيت المسلم والمذياع المسلم والتلفاز المسلم والصحيفة المسلمة ، فإن التزيف اليومي للهوية هو التهديد الحقيقي الذى يواجهنا اليوم ، فإنسان بلا هوية هو إنسان مقطوع الصلة بما ضيه وتراثه ، محجوب عن كل ما يبصر على مرآة حاضره الكائن ومستقبله الذى سيكون . إن أهم ظاهرة فى الكون المعاصر هى السيطرة عن طريق وسائل الإعلام بالكلمة التى تؤثر أو تثير حسبما يستهدف الإعلامى الخبير ، وبالصورة التى تشكل الذهن وفق نمط معد سلفاً ، ولإحداث متغيرات فى السلوك والتصرفات محسوبة بدقة ، ومستخدمة لصالح قوى تمسك بمقاليد الأمور ، وعن عمد وسبق إصرار تحاول أن تصنع منا عقلاً تابعاً وأمة بلا جذور .

إن إنسان العالم الثالث ، خاصة العالم الإسلامى مطارد تحت وطأة إعلام معاد يصنع له عالمه على نحو لا يريده ، ويصوغ سلوكياته فى اتجاه زيادة الفجوة بين ما يعتقد وما يفعل . وقد يحدث ذلك عن وعى وقد يتم فى خضم التخدير الإعلامى بعيداً عن إرادته . فى كتابه .. [MEDIA The seconol GOD] «وسائل الإعلام الرب الثانى» يتحدث رجل الإعلام الشهير «تونى شوانز» عن تجربة عريضة فى التأثير بواسطة الإعلام فى صنع قرارات الأمم والأفراد حيث تؤثر وسائل الإعلام تأثيراً عميقاً على اتجاهات المجتمع ، وعلى الهياكل السياسية وعلى الحالة النفسية لبلدان بأكملها .

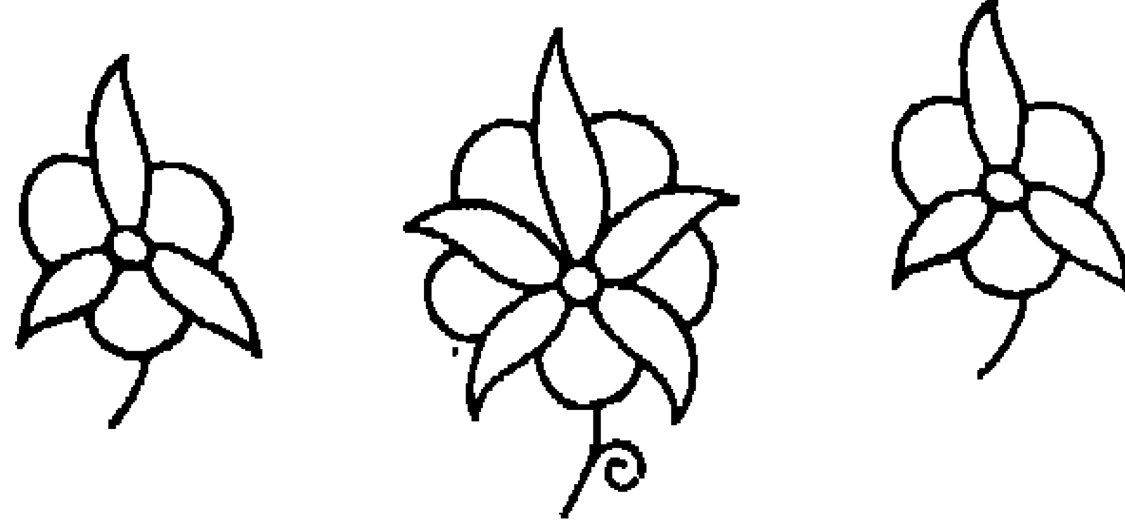
إن الآثار الجانبية لإعلان على الشاشة أو لدعاية عبر المذياع قد تكون أخطر فى تأثيرها من الكلمة المباشرة أو الموقف الصريح . إن ترسانة ضخمة من أسلحة أمبراطورية الإعلام الرهيب أصبحت تجتاح العالم كله تعربد بلا وازع ، وتبنى وتهدم بلا غرض سوى تنفيذ سياسات من يملكون السيطرة عليها . لقد جعلت وسائل الإعلام كامنة فنياً تتحكم فى داخلنا ، **وليس أمامنا مزيد من الوقت يضيع فى الجدل حول ضرورة إعلام إسلامى يمثل استراتيجية حضارية تحمى الهوية المهددة ، والفكر المستلب ، والنفس الحائرة التى تضطهد ذاتها .**

أقولها : يا قوم إن المُرسِل فى الرسالة الإعلامية اليوم يريد بنا كل شر ، أما الرسالة فهى توزع علينا بالمجان وكل ثانية «تذاكر الهروين» الإعلامى المدمر ، والذين يوزعون هذه السموم منهم الوافدون علينا ، ومنهم من هم منا يحملون أسماءنا وبطاقات

هويتنا ويأكلون معنا فى الأطباق ، ويسيرون إزاءنا فى الأسواق ، وكأنهم مسلطون علينا وعلى أنفسهم .

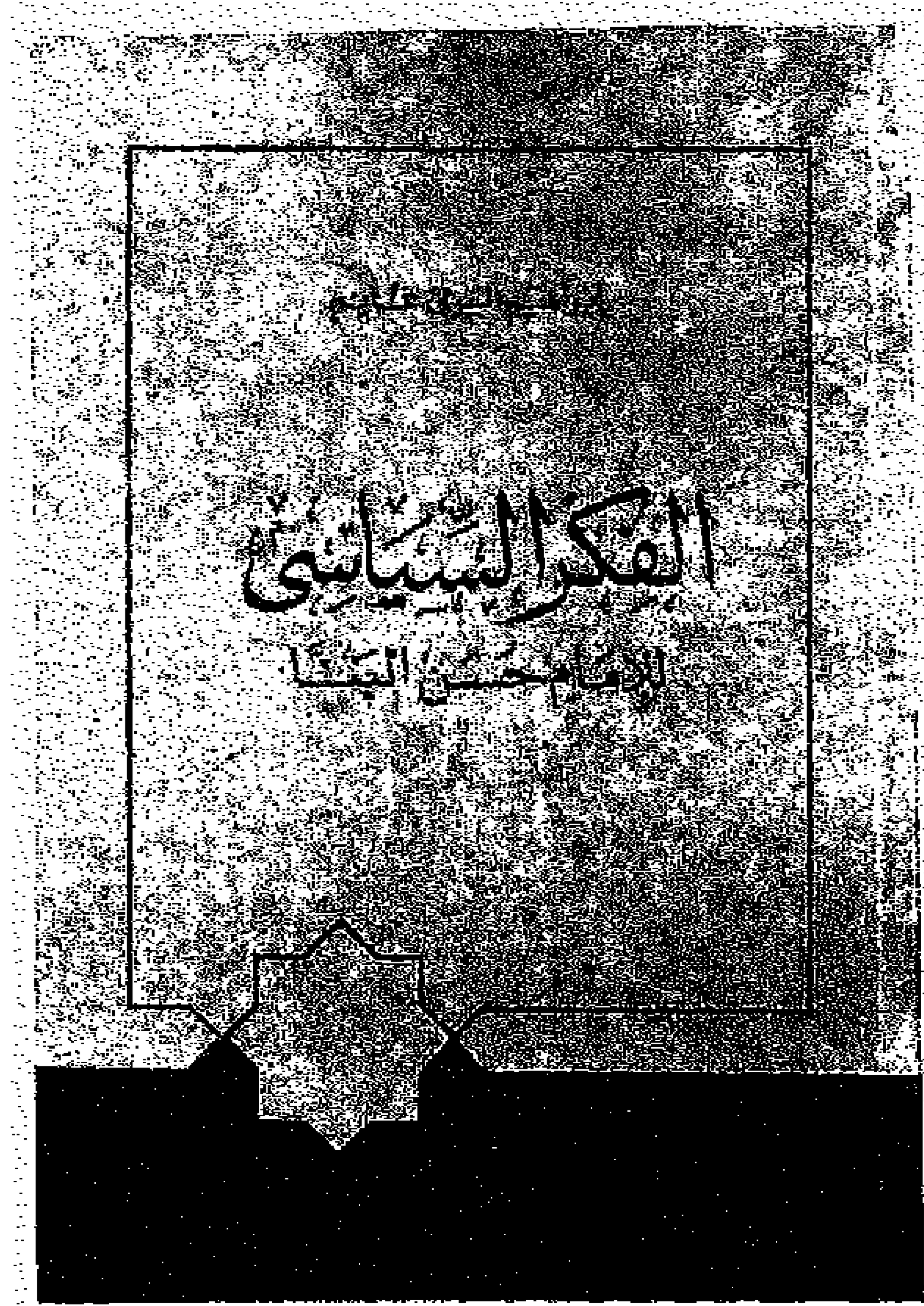
إن الوقت قصير ، والخطر الحال والقادم لا حدود له فينبغى أن نتواصى جميعاً على إيقافه قبل أن يجرفنا الطوفان .

دكتور/ محمد كمال إمام



الفكر السياسى للإمام حسن البنا

إبراهيم البيومى غانم



ـ القضايا الفكرية والسياسية التى تعرض لها الإمام البنا مازال معظمها يملك استمرارية ويشكل تحدياً ومن ثم كان أهمية الموضوع ومحاولة الوقوف على الأبعاد المختلفة لمشروع الإمام البنا الفكرى السياسى .

دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة



في مواجهة الاستشراق (*)

أ. د محمود حمدى زقزوق (**)

تمهيـــد :

التحديات التى تواجه الإسلام والمسلمين فى العصر الحاضر كثيرة ومتعددة ، فقد جندت كل القوى فى العالم الغربى شتى وسائل الإعلام الغربية التى تصل إلى كل مكان فى الدنيا لتشويه صورة الإسلام والمسلمين فى العالم . وبعد أن انهار الاتحاد السوفيتى ، وهو العدو التقليدى القديم للعالم الغربى يصرح المسئولون فى الغرب بأن العدو البديل المحتمل هو العالم الإسلامى ، ويتحدثون عن القنبلة الذرية الإسلامية التى تمثل تهديداً للعالم الحر ، ولا يتحدثون عن القنبلة اليهودية فى إسرائيل ، أو الهندوسية فى الهند ، أو المسيحية فى الغرب ، أو الشيوعية فى الصين . والإسلام فقط من بين كل الديانات هو الذى يُهَاجَم ، والمسلمون من بين كل شعوب الأرض هم العدوانيون الإرهابيون . كل ذلك يحدث والعالم الإسلامى غائب عن الإسهام بفاعلية فى بناء ما يسمى بالنظام العالمى الجديد ، وغائب

(*) بحث قُدِم إلى ندوة الإعلام الإسلام بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل ، مؤسسة اقرأ الخيرية بالاشتراك مع مركز صالح الكامل للاقتصاد الإسلامى – جامعة الأزهر ، القاهرة فى ذى القعدة ١٤١٢هـ/ مايو ١٩٩٢م .

(**) عميد كلية أصول الدين .

عن رسم مستقبل هذا العالم ، ويراد له أن يظل على هامش الأحداث .

فإلى متى يرضى العالم الإسلامى لنفسه أن يظل فى مقاعد المتفرجين ؟ .

وإلى متى يظل مسلوب الإرادة يراد له ولا يريد لنفسه ؟

إن هذا الوضع المهين لا يجوز له أن يستمر ، ولكن التغيير لن يسقط علينا من السماء ، إنه يخضع لقانون قرآنى ثابت يتمثل فى قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾ ، وإذا تم التغيير الداخلى من جانب الإنسان المسلم فإن الله سيشد من أزر المسلمين ، ويمدهم بعونه ، ويرعاهم بعنايته ، ويحقق لهم وعده ﴿ **وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً** ﴾ .

وهذا التمكين فى الأرض والأمن والاستقرار الذى وعد به القرآن يقتضى جهادا نفسيا وعملا متواصلا على كافة الجبهات ، بوعى وفاعلية حتى تتبدل الأحوال . وقبل ذلك هناك خطوة هامة على الطريق تتمثل فى التعرف على مواطن الضعف فى الكيان الإسلامى ، وتشخيص علل المجتمع الإسلامى تشخيصا دقيقا ، وممارسة النقد الذاتى ، ثم اقتراح الحلول الناجعة التى تقضى على المرض قضاء مبرما .

والإعلام الإسلامى يتحمل مسئولية ضخمة فى هذا المجال فعليه أن يوقظ الهمم ، ويشحذ العزائم ، ولا يكتفى بالضرب على أوتار العواطف ، وإلهاب المشاعر ، بل ينبغى أن يخاطب العقول والأفهام ، وأن يسهم بفاعلية فى مكافحة السلبيات والتركيز على الأولويات والارتفاع بوعى شباب الأمة ، وعدم الدخول فى جدل عقيم حول الهامشيات .

وليس من غرضنا اليوم أن نتحدث عن كل التحديات التى تواجه الأمة الإسلامية ، ولكننا نختار تيارا واحدا فقط من بين التيارات العديدة التى تمثل تحديا للإسلام والأمة الإسلامية . وهو تيار الاستشراق ، وهذا التيار الفكرى يعد تيارا مؤثرا وفعالا ، ولا يجوز الاستهانة بأمره ، أو التقليل من شأنه ، فالتخطيط الغربى يعتمد فى جانب كبير منه على الدراسات الاستشراقية ، وسنحاول فى هذا البحث أن نلقى لمحة سريعة على قضية الاستشراق ، وفى هذا الصدد سنقوم بإيجاز شديد بعرض المشكلة والإشارة إلى أبعادها المختلفة

ونعرض أيضا الحلول المقترحة فى هذا المجال ، ومن نافلة القول أن نشير إلى أن دور الإعلام الإسلامى فى هذه القضية دور هام وحيوى . ويتمثل ذلك فى إلقاء الضوء على المشكلات والتحديات ، وتوعية الأذهان وتثقيف العقول ، وتحصين الشباب بالأفكار الإيجابية البناءة حتى لا يكون عرضة للوقوع فريسة للأفكار الهدامة وفيما يلى نعرض لقضية الاستشراق بإيجابياتها وسلبياتها :

مدخـــل :

ليس هناك شك فى أن الاستشراق له أثر كبير فى العالم الغربى وفى العالم الإسلامى على السواء ، وإن اختلفت ردود الأفعال على كلا الجانبين . ففى العالم الغربى لم يعد فى وسع أحد يريد أن يكتب عن الشرق ، أو يفكر فيه ، أو يمارس فعلا مرتبطا به أن يتجاهل الثورة العلمية الهائلة التى أنتجها الاستشراق على مدى قرون عديدة .

وفى العالم العربى الإسلامى المعاصر لا يكاد المرء يجد مجلة أو صحيفة أو كتابا إلا وفيها ذكر أو إشارة إلى شىء عن الاستشراق ، أو يمت إليه بصلة قريبة أو بعيدة .

وهذا أمر ليس بمستغرب ، ذلك أن الاستشراق كان ولا يزال له أكبر الأثر فى صياغة التصورات الغربية عن الإسلام ، وفى تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة .

والاستشراق قضية تتناقض حولها الآراء فى العالم العربى الإسلامى ، فهناك من يؤيده ويتحمس له إلى أبعد الحدود ، وهناك من يرفضه جملة وتفصيلا .

وكمثال قريب لهذا الفريق الأخير أذكر أننى ألقيت محاضرة بعنوان (الإسلام والاستشراق) منذ بضعة أعوام فى إحدى الدول العربية ، وقد جاء فى حديثى ثناء على ما بذله المستشرقون من جهود لحفظ المخطوطات العربية التى جلبت إلى أوروبا ، وتسهيل الاستفادة منها ، وفهرستها فهرسة دقيقة ، وذكرت أن ذلك يعد من الجوانب التى تذكر للمستشرقين .

ولكن محاضراً آخر ألقى بعض ذلك ببضعة أشهر فى نفس المكان محاضرة عن التراث العربى الإسلامى ، وفى حديثه عن المخطوطات العربية التى جلبت إلى أوروبا ذكر أنه كان يتمنى أن تحرق هذه المخطوطات ، ولا تقع فى أيدى المستشرقين ، لأنهم قد استخدموها ضد العرب والمسلمين .

والواقع أن كلا من هذين الاتجاهين : المتحمس للاستشراق بلا حدود ، والرافض له بلا حدود غير منصف فيما ذهب إليه ، فكل منهما يمثل تيارا غير علمي وغير نقدي .

فالاستشراق من ناحية غير معصوم من الخطأ ، كما أنه من ناحية أخرى ليس كله شرا بالنسبة للإسلام والمسلمين .

فالاتجاه الأول مبهور بالحضارة الغربية والتقدم العلمي والتكنولوجي في الغرب ، وبالتالي فإن كل ما يأتي من الغرب لابد أن يكون – من وجهة نظر هذا الاتجاه – سليما وعلميا وموضوعيا .

أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه رافض للحضارة الغربية ، وإن كان يأخذ بأسباب التقدم العلمي . ورفضه للاستشراق مبني على أسباب عديدة ، من بينها الظروف التي أدت إلى نشأة الاستشراق ، وارتباط أهدافه في مراحل معينة بالتبشير ، ومواقفه العدائية ضد الإسلام منذ العصر الوسيط ، وكذلك ظروف الصدمات العسكرية التي حدثت بين الغرب والشرق الإسلامي على مدى قرون عديدة ، وأخيراً في العصر الحديث ما كان من ظروف الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية وإذلاله لشعوبها ، وتحقيره لدينها وحضارتها ، وما صحب ذلك من نظرة الاستعلاء الغربية في علاقة الغرب بتلك الشعوب المغلوبة على أمرها . وقد لعب بعض المستشرقين أدوارا هامة ساعدت الاستعمار الغربي ، وساعدت على ترسيخ نظرة الاستعلاء الغربية إزاء الإسلام والمسلمين ، وقد سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين . وهذا واقع مؤلم يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة .

وهكذا يستطيع المرء أن يفهم الأسباب التي أدت إلى وجود تيار قوي في العالم العربي الإسلامي يرفض الاستشراق رفضا تاما .

والواقع الذي لا يمكن إنكاره هو أن الاستشراق له تأثيراته القوية في الفكر الإسلامي الحديث إيجاباً أو سلباً ، أردنا أو لم نرد ، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نتجاهله أو نكتفي بمجرد رفضه وكأننا بذلك قد قمنا بحل المشكلة . إننا لو فعلنا ذلك لكنا كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمال .

ولهذا فإنه ليس هناك بديل عن مواجهة المشكلة ، وطرحها على بساط البحث ، ودراستها واستخلاص النتائج وطرح الحلول .

ومن هنا تأتى ضرورة المواجهة العلمية الجادة للاستشراق ، تلك المواجهة التى لا تكتفى بنعم أو لا ، بل تسلك سبيل الدراسة المتعمقة والبحث الدءوب فى جذور الفكر الغربى لمعرفة الأسباب الحقيقية للمواقف الغربية من الإسلام . فالصورة السائدة عن الإسلام اليوم فى الغرب ليست مجرد صورة وقتية عارضة ، ولا هى بنت اليوم ، وإنما هى صورة صاغتها قرون طويلة من الصراع الحضارى بين الإسلام والغرب .

وإذا كنا لم نحاول أن ندرس التراث الغربى ونحلله وننقده كما فعل الغربيون بتراثنا : فلا أقل من أن ندرس ما كتبوه عنا حتى نعرف الأسباب التى من أجلها كانت حملتهم الظالمة علينا ، وعلى ديننا ومقدساتنا .

ومن هنا تتضح حاجتنا الماسة إلى دراسة كل ما يكتب عنا وعن ديننا فى الغرب ؛ لأن هذه الكتابات تمس أقدس ما لدينا : تمسنا فى أخص خصائصنا وهو عقيدتنا التى نعتز بها ، وتمس شخص نبينا ﷺ ، وتمس القرآن الكريم والسنة النبوية ، وبصفة عامة تمس تاريخنا كله .

وحيث إن كلا من الاتجاهين المشار إليهما وهما : الاتجاه المتحمس للاستشراق بلا حدود ، والاتجاه الرافض له على طول الخط ، غير منصف فيما ذهب إليه ، فإنه كان لابد من ظهور تيار ثالث يحاول أن يكوّن لنفسه رؤية موضوعية عن الاستشراق وأهدافه وأعماله ومنشوراته العلمية ، ويحاول جاهدا أن ينقد ما يراه سلبياً من وجهة النظر الإسلامية ، ولا ينسى فى الوقت نفسه أن يذكر الإيجابيات التى تذكر للاستشراق فى المجالات العلمية المتعلقة بالدراسات العربية والإسلامية .

وهذا الاتجاه الثالث هو فى حقيقة الأمر الاتجاه الذى يمكن أن نسميه اتجاها إسلاميا حقيقيا ؛ لأنه هو الذى يتفق مع ما يطلبه الإسلام فى مثل هذه الأحوال انطلاقا من قول القرآن الكريم : ﴿ **وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ** ﴾ .

وهذا الاتجاه وحده هو الذى يمكن أن يجبر المستشرقين على احترام وجهة النظر الإسلامية ، وحتى إذا لم يستطع أن يغير من أفكار المستشرقين فى المستقبل القريب فعلى الأقل سيشعرهم بأن هناك اتجاها علميا حقيقيا على المستوى الإسلامى ، وأن من الخطأ البالغ تجاهله أو المرور عليه مر الكرام – ومن ناحية أخرى سيتيح لنا هذا

الاتجاه العلمى القويم أن نقتحم بفكرنا الأبواب المغلقة فى الفكر الغربى .

والمواقف الاستشراقية تشتمل من غير شك على بعض الجوانب الإيجابية التى يجب أن تذكر للمستشرقين ، كما تتمثل فى المواقف الاستشراقية طائفة أخرى من الجوانب السلبية التى يجب أن تسجل عليها . وحتى نكون موضوعيين فإنه لابد لنا من الإشارة إلى مالهم من إيجابيات ، والتنبيه على ما لديهم من سلبيات ، حتى تتضح الأبعاد المختلفة للمشكلة . ولا ضير على المرء إذا اعترف بما لعدوه من مزايا ، إذا أن ذلك ربما يكون حافزا لنا على النهوض والاستعداد من جديد ، وقبول التحدى الذى تفرضه علينا – نحن المسلمون – ظروف العصر .

أما هذه الإيجابيات التى سنذكر طرفا منها هنا فأود أن أنبه إلى أن بعضها يعد أمورا تخص المستشرقين ، وتتصل بأسلوب عملهم ومدى ترابطهم ، والقصد من ذكرها هو مجرد الاعتبار بها فقط ، وبعضها الآخر أمور تتصل بإنتاجهم العملى الذى يعود بعضه بالفائدة على الدارسين العرب ، وإن كان المستشرقون قد قصدوا به فى المقام الأول خدمة أنفسهم ، ولكنهم مع ذلك لم يحجبوه عن غيرهم . وسنحاول فيما يلى أن نلقى أولا نظرة تاريخية على نشأة الاستشراق وتطوره ، ثم بعد ذلك نلقى نظرة على المواقف الاستشراقية بما لها وما عليها ثم نتحدث بعد ذلك عما يمكن للمسلمين أن يقوموا به من خطوات فى مواجهة الحركة الاستشراقية .

نشأة الاستشراق وتطوره :

البدايات الأولى :

الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقى ، وكلمة « مستشرق » بالمعنى العام تطلق على كل عالم غربى يشتغل بدراسة الشرق كله : أقصاه ووسطه وأدناه ، فى لغاته وآدابه وحضارته وأديانه . ولكننا هنا لا نقصد هذا المفهوم الواسع ، ولا يعنينا هنا أن نتعرض لبحثه ، كما لا يعنينا أيضا أن نتعرض للتغيرات الجغرافية والحضارية التى طرأت على مفهوم الشرق فى مختلف العصور ، وإنما كل ما يعنينا هنا هو المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق الذى يعنى الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامى فى لغاته ، وآدابه ، وتاريخه ، وعقائده ، وتشريعاته ، وحضارته ، بوجه عام . وهذا المعنى هو الذى ينصرف إليه الذهن فى عالمنا العربى الإسلامى عندما يطلق لفظ استشراق ومستشرق ، وهو الشائع أيضا فى كتابات المستشرقين المعنيين . ومن الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الاستشراق ، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب النصرانى

يؤرخ لبدء وجود « الاستشراق الرسمى » بصدور قرار مجمع « فيينا » الكنسى فى عام ١٣١٢م بإنشاء عدد من كراسى اللغة العربية فى عدد من الجامعات الأوروبية ، ولكن الإشارة هنا إلى « الاستشراق الرسمى » تدل على أنه كان هناك استشراق غير رسمى قبل هذا التاريخ ، فضلا عن أن هناك باحثين أوربيين - كما سنذكر فيما يلى - لا يعتمدون التاريخ المشار إليه بداية للاستشراق ، ولذلك تتجه المحاولات فى هذا الصدد لا إلى تحديد سنة معينة لبداية الاستشراق ، وإنما إلى تحديد فترة زمنية معينة على وجه التقريب يمكن أن تعد بداية للاستشراق .

وليس هناك شك فى أن الانتشار السريع للإسلام فى المشرق والمغرب قد لفت بقوة أنظار رجالات اللاهوت النصرانى إلى هذا الدين ، ومن هنا بدأ اهتمامهم بالإسلام ودراسته . ومن بين العلماء النصارى الذين أظهروا فى وقت مبكر اهتماما بدراسة الإسلامى - لا من أجل اعتناقه ، وإنما من أجل حماية إخوانهم النصارى منه - كان العالم النصرانى يوحنا الدمشقى (٦٧٦ - ٧٤٩هـ) ، ومن بين مصنفاته فى هذا الصدد لإخوانه فى الدين كتاب (محاورة مع مسلم) ، وكتاب (إرشادات النصارى فى جدل المسلمين) .

ولكننا لا نستطيع أن نعد مثل هذه المحاولات بداية الاستشراق فيوحنا الدمشقى كان رجلا شرقيا عاش فى ظل الدولة الأموية ، وخدم فى القصر الأموى ، ولهذا سنصرف النظر عن مثل هذه المحاولات من جانب النصارى الشرقيين ، ونقصر حديثنا على العلماء الغربيين .

وهنا نجد أيضا أنه ليس هناك اتفاق على فترة زمنية لبداية الاستشراق ، فبعض الباحثين يذهب إلى القول بأن البدايات الأولى للاستشراق ترجع إلى مطلع القرن الحادى عشر الميلادى ، بينما يرى (رودى بارت Rudi Paret) أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربية فى أوروبا تعود إلى القرن الثانى عشر الذى تمت فيه لأول مرة ترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ، كما ظهر أيضا فى القرن نفسه أول قاموس لاتينى عربى . وما ذهب إليه بارت فى هذا الصدد سبق أن عبر عنه كتاب المستشرق جوستاف دوجا (تاريخ المستشرقين فى أوروبا من القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر) الذى صدر فى باريس فى نهاية الستينات من القرن الماضى .

وهناك من الباحثين من يجعل بداية الاستشراق قبل ذلك بقرنين ، أى فى القرن العاشر الميلادى ، ولعل هذا هو السبب الذى أدى بنجيب العقيقى إلى أن يجعل كتابه عن المستشرقين - فى أجزائه الثلاثة - سجلاً للاستشراق على مدى ألف عام ، بدء من الراهب الفرنسى جربردى

أورالياك (٩٣٨ - ١٠٠٣) الذى قصد الأندلس ؛ وتتلمذ على أساتذتها فى أشبيلية وقرطبة حتى أصبح أوسع علماء عصره فى أوروبا ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك ، ثم تقلد فيما بعد منصب البابوية فى روما باسم سلفستر الثانى (٩٩٩ - ١٠٠٣) .

وعلى أية حال فإن الدافع لهذه البدايات المبكرة للاستشراق كان يتمثل فى ذلك الصراع الذى دار بين العالمين الإسلامى والنصرانى فى الأندلس وصقلية ، كما دفعت الحروب الصليبية بصفة خاصة إلى اشتغال الأوربيين بتعاليم الإسلام وعاداته ، ولهذا يمكن القول بأن تاريخ الاستشراق فى مراحله الأولى هو تاريخ للصراع بين العالم النصرانى فى القرون الوسطى والشرق الإسلامى على الصعيدين الدينى والأيديولوجى ، فقد كان الإسلام كما يقول (ساذرن Southern) يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم النصرانى فى أوروبا على المستويات كافة .

فباعتباره مشكلة عملية استدعى الأمر اتخاذ إجراءات معينة كالصليبية والدعوة إلى النصرانية والتبادل التجارى ، وباعتباره مشكلة لاهوتية تطلب بإلحاح العديد من الإجابات على العديد من الأسئلة فى هذا الصدد ، وذلك يقتضى معرفة الحقائق التى لم يكن من السهل معرفتها . وهنا ظهرت مشكلة تاريخية صار من المتعذر حلها ، كما ندر إمكانية تناولها دون معرفة أدبية ولغوية يصعب اكتسابها ، وصارت المشكلة أكثر تعقيداً بسبب السرية والتعصب والرغبة القوية فى عدم معرفتها خشية الدنس .

اتجاهان مختلفان :

وقد نشط اللاهوتيون النصارى فى ذلك الوقت المبكر ضد الإسلام ، وراحوا ينشرون الافتراءات والأكاذيب حول الإسلام ونبيه ﷺ ، وزعموا فيما زعموا أن الإسلام قوة خبيثة شريرة ، وأن محمد ﷺ ليس إلا صنما أو إله قبيلة أو شيطاناً ، وغزت الأساطير الشعبية والخرافات خيال الكتاب اللاتينيين . ولم يكن الهدف بطبيعة الحال هو عرض صورة موضوعية عن الإسلام ، فقد **كان هذا أبعد ما يكون عن** أذهان المؤلفين فى ذلك الزمان .

وهناك فى هذا الصدد حكايات فى وصف الإسلام مغرقة فى الخيال وفى الضلال اخترعها الكُتّاب فى ذلك العصر مثل أنشودة رولاند الشهيرة : The Song of Roland ، وغيرها من آثار أدبية تصف المسلمين بأنهم عباد أصنام ، أو أنهم يعبدون آلهة ثلاثة هى (تيرفاجان Tervagan) ، (ومحمد وأبو للو) . وقد اعترف أعلم المؤلفين المسؤولين عن هذا

الأدب وهو (جيبير النوجنتي Guibert de Nogent ت١٢٢٤م) بأنه لا يعتمد في كتاباته عن الإسلام على أية مصادر مكتوبة ، وأشار فقط إلى آراء العامة ، وأنه لا يوجد لديه أية وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب ، ثم قال مبرراً كتاباته غير العلمية عن الإسلام ونبيه : «لا جناح على المرء إذا ذكر بالسوء من يفوق خبثه كل سوء يمكن أن يتصوره المرء» .

وقد أطلق ساذرن على هذه الفترة في كتابه (نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى) عنوان « عصر الجهالة » ، وهو عصر كان أبعد ما يكون عن روح العلم والموضوعية ، وفي ذلك يقول ساذرن : « على أن الشيء الوحيد الذي يجب أن لا نتوقع وجوده في تلك العصور هو الروح المتحررة الأكاديمية ، أو البحث الإنساني الذي تميز به الكثير من البحوث التي تناولت الإسلام في المائة سنة الأخيرة » .

وفي مقابل تلك الصورة البغيضة للإسلام كانت هناك جهود أخرى للوصول إلى معرفة موضوعية في مجال العلوم العربية مثل الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية .

وبدءاً من عام ١١٣٠م كان العلماء النصارى في أوروبا يعملون جاهدين على ترجمة الكتب العربية في الفلسفة والعلوم ، وكان لرئيس أساقفة طليطلة وغيره الفضل في إخراج ترجمات مبكرة لبعض الكتب العلمية العربية ، بعد الاقتناع بأن العرب يملكون مفاتيح قدر عظيم من تراث العالم الكلاسيكي . وهذه الحركة التي قامت في أوروبا لترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية تشبه تلك الحركة التي قامت في العالم الإسلامي في عهد المأمون ومن سبقه لترجمة العلوم اليونانية وغيرها إلى العربية ، وتخدم أيضا الأغراض نفسها التي قامت من أجلها حركة الترجمة في العالم الإسلامي ، والتي تتمثل في نشر العلم ، ورفع المستوى الثقافي من أجل خدمة الحياة الإنسانية ، وبناء الحضارة ، ولكن هذا الاتصال العلمي العميق بحضارة الإسلام لم يكن له تأثير في تغيير النظرة الغربية للصورة العقيدية أو الإلهية أو التاريخية للإسلام . .

وقد كانت هناك في القرن الثالث عشر أيضا بعض المحاولات للتعرف على الإسلام بقدر من الموضوعية ، ولكن مع الهدف الواضح والمعلن وهو محاربة هذه التعاليم الإسلامية الإلحادية ، ومن أجل ذلك قام بطرس الموقر (ت ١١٥٦م) رئيس رهباني كلوني بتشكيل جماعة من المترجمين في أسبانيا يعملون كفريق واحد من أجل الحصول على معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي ، وقد كان بطرس الموقر وراء ظهور أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية في عام ١١٤٣م ، تلك الترجمة التي قام بها العالم الإنجليزي

روبرت أوف Robert of Ketton-

ويمكن القول بصفة عامة بأنه قد كان هناك فى هذه الفترة المبكرة للاستشراق اتجاهان مختلفان فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام . أما الاتجاه الأول فقد كان اتجاها لاهوتيا متطرفا فى جدله العقيم ، ناظرا إلى الإسلام من خلال ضباب كثيف من الخرافات والأساطير الشعبية . أما الاتجاه الثانى فقد كان نسبيا بالمقارنة إلى الاتجاه الأول أقرب إلى الموضوعية والعلمية ، ونظر إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة ، ولكن الاتجاه الخرافى ظل حيا حتى القرن السابع عشر وما بعده . ولا يزال هذا الاتجاه للأسف حياً فى العصر الحاضر فى كتابات المستشرقين عن الإسلام ونبيه .

الثقافة العربية فى قصر الامبراطور :

وبين حين وآخر كانت تظهر هناك بعض شخصيات أوربية مستنيرة لها وزنها تتخذ إزاء الإسلام بعض المواقف الإيجابية ، ومن بين هؤلاء القلائل الذين كانوا يتبنون إزاء الإسلام موقفا أقرب إلى الاعتدال نجد فريدريك الثانى حاكم صقلية الذى أصبح إمبراطورا لألمانيا عام ١٢١٥م . وقد كان فريدريك هذا يعرف العربية ، ويتشبه بالعرب فى لباسهم وعاداتهم ، ويتحمس للفلسفة والعلوم العربية . وقد كانت هذه العلوم تدرس بشغف فى قصره فى (بالرمو) ، وبذلك أصبحت فى متناول اللاتينيين . وقد أهدى هذا الإمبراطور وابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية مترجمة عن العربية . وفى عام ١٢٢٤م أسس الإمبراطور جامعة نابولى ، وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى .

وقد كان نصيب هذا الإمبراطور أن طرده البابا جريجورى التاسع Gregorgy من الكنيسة عام ١٢٣٩م ، وقد كانت إحدى التهم التى وجهت إليه هى ما يبديه من مظاهر الود تجاه الإسلام .

الاستشراق والتنصير :

إذا كان الاستشراق لا يقوم إلا على أساس معرفة اللغات الشرقية التى هى الوسيلة للتعرف على عقائد وحضارات الشرق ، فإن التنصير يتفق مع الاستشراق فى هذا الصدد ، ويحتم أيضا معرفة لغات من يراد تنصيرهم ، وقد كان هناك اقتناع تام لدى دعاة التنصير فى القرن الثالث عشر بضرورة تعلم لغات المسلمين ، إذا أريد لمحاولات تنصير المسلمين أن تؤتى ثمارها بنجاح . وقد كان هذا الاقتناع - الذى ترجم فيما بعد إلى خطة عمل - عاملا هاما بالنسبة لتطور الاستشراق . ولم يكن من السهل فى ذلك الزمـان فصل

الاستشراق عن التنصير أو عن الدافع الديني بصفة عامة . فالدافع الديني كان هو السبب الأول في نشأة الاستشراق .

وقد كان من بين الدعاة المتحمسين الذين طالبوا بضرورة تعلم لغات المسلمين لغرض التنصير (روجر بيكــون) (١٢١٤ م - ١٢٩٤م) الذى كان يرى أن التنصير هو الطريقة الوحيدة التى يمكن بها توسيع رقعة العالم المسيحى . ولبلوغ هذا الغرض لابد من توفر شروط ثلاثة هى :

١ - معرفة اللغات الضرورية .

٢ - دراسة أنواع الكفر ، وتمييز بعضها من بعضها الآخر .

٣ - دراسة الحجج المضادة حتى يمكن دحضها .

وقد شارك بيكون فى أفكاره (رايموندلول Raymond Iuli) (١٢٣٥ - ١٣١٦) الذى ولد فى جزيرة ميورقة الأسبانية ، وتعلم العربية على يد عبد عربى ، وكانت له جهود كبيرة فى إنشاء كراسى لتدريس اللغة العربية فى أماكن مختلفة ، وكان الهدف من كل هذه الجهود فى ذلك العصر وفى العصور التالية هو التنصير ، وهو إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين النصرانى .

وقد صادق مجمع «فيينا» الكنسى فى عام ١٣١٢م على أفكار بيكون ولول بشأن تعلم اللغات الإسلامية ، وتمت الموافقة على تعليم اللغة العربية فى خمس جامعات أوروبية هى جامعات باريس ، وأكسفورد ، وبولونيا ، وسلمنكا ، بالإضافة إلى جامعة المدينة البابوية ، وقدر لرايموندلول أن يعيش حتى يشهد تحقيق حلم طالما نادى به ، وكان يعتقد أن الوقت بذلك قد حان لإخضاع المسلمين عن طريق التنصير ، وبذلك تزول العقبة الكبيرة التى تقف فى سبيل تحويل الإنسانية كلها إلى العقيدة الكاثوليكية .

وقد ساعد على تقدم الدراسات الاستشراقية فى نهاية العصر الوسيط تلك الصلات السياسية والدبلوماسية مع الدولة العثمانية التى اتسعت رقعتها حينذاك ، وكان للروابط الاقتصادية لكل من أسبانيا وإيطاليا مع كل من تركيا وسورية ومصر أثر كبير فى دفع حركة الدراسات الاستشراقية .

وفى القرن السادس عشر الميلادى وما بعده أدت النزعة الإنسانية فى عصر النهضة الأوربية إلى دراسات أكثر موضوعية من ذى قبل ، ومن ناحية أخرى شجعت البابوية الرومانية دراسات لغات الشرق من أجل مصلحة التنصير .

وفى القرن السابع عشر بدأ المستشرقون فى جمع المخطوطات الإسلامية ، وأنشئت كراسى للغة العربية فى أماكن مختلفة ، ومما

هو جدير بالذكر أن قرار إنشاء كرسي اللغة العربية فى جامعة كمبردج عام ١٦٣٦م قد نص صراحة على خدمة هدفين أحدهما تجارى والآخر تنصيرى .

ومن هنا يتضح أنه قد كان هناك تجاوب متبادل بين الاستشراق والتنصير إن لم يكن هناك تماثل فى القصد بين المستشرق الأكاديمى والمبشر الإنجيلى ، ويمكن القول بأن التحالف بين الجانبين لا يزال مستمرا بشكل من الأشكال حتى العصر الحاضر .

محاولات جادة نحو فهم الإسلام :

وعلى الرغم من هذه الأهداف التنصيرية الواضحة والمعادية فى طبيعتها للإسلام ، فقد شهدت نهاية القرن السابع عشر من ناحية أخرى اتجاها آخر مختلفا استمر أيضا فى القرن الثامن عشر ، وقد نظر هذا الاتجاه إلى الإسلام نظرة موضوعية محايدة فيها شىء من التعاطف مع الإسلام ، وقد شجع على ذلك ظهور النزعة العقلية الجديدة التى بدأت تسود أوروبا حينذاك ، والتى كانت فى عمومها مخالفة للكنيسة .

وهكذا سنحت الفرصة أمام بعض العقلاء من الأوروبين للوقوف فى وجه الظلم والإجحاف الذى لقيه الإسلام فى الغرب فى القرون الوسطى ، وظهرت بعض المؤلفات العامة المعتدلة عن الإسلام والحضارة الإسلامية ، وحل محل الآراء التى تبناها اللاهوتيون حتى ذلك الوقت التى تمثلت فى وصف محمد ﷺ بأنه شيطان ، وفى وصف القرآن الكريم بأنه مزيج من اللغو الباطل ، وحل محلها آراء أخرى أقل عنفا وأقرب إلى الاعتدال والإنصاف للإسلام والمسلمين .

وأهم محاولة رائدة فى الاتجاه الجديد نحو الفهم الصحيح للإسلام كانت على يد (هادريان ريلاند ت١٧١٨م) أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة أوترشت بهولندا ، فقد صدر كتابه باللغة اللاتينية عن الإسلام عام ١٧٠٥م بعنوان (الديانة المحمدية) فى جزأين : عرض فى أولهما العقيدة الإسلامية معتمدا على مصادر بالعربية واللاتينية ، وفى الجزء الثانى قام بتصحيح الآراء الغربية التى كانت سائدة حينذاك عن تعاليم الإسلام ، وقد أثار الكتاب اهتماما عظيما لدرجة أدت إلى أثارة الشبهات حول المؤلف باتهامه بأنه يريد القيام بعمل دعائى للإسلام ، فى حين أنه لم يكن يقصد إلا الوصول إلى فهم الدين الإسلامى فهما صحيحاً ، ممهداً بذلك السبيل إلى محاربته من جانب النصرانية بطريقة أفضل من ذى قبل .

ولكن الكنيسة الكاثوليكية أدرجت الكتاب فى قائمة الكتب المحرم تناولها ، وعلى الرغم من ذلك ترجم الكتاب إلى

اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانيـة والهولندية والأسبانية ، ويشير ريلاند فى مقدمة الكتاب إلى ما تتعرض له كل الأديان باستمرار من جانب خصومها ، إما بعدم فهمها أو برميها بكل سوء بطريقة تنبىء عن قصد خبيث ، وقد تعرض الإسلام إلى مثل ذلك من جانب خصومه مثلما تعرضت الأديان الأخرى ، ويقول ريلاند : «إن المرء يصح له أن يبحث عن الحقيقة حيثما كانت» ولهذا يريد أن يعرض الإسلام لا كما يظهر من خلال ضباب الجهل وخبث الناس ، وإنما كما يدرس حقيقة فى مساجد المسلمين ومدارسهم ، فلم يحدث أن تعرض دين من الأديان فى هذا العالم فى أى عصر من العصور إلى مثل ما تعرض له الإسلام من جانب خصومه من الاحتقار والتشويه والوصف بكل أوصاف السوء. وقد وصل الأمر إلى حد أن من يريد أن يصف نظرية من النظريات بوصف مشين ، يصفها بأنه نظرية محمدية .. كما لو كان الأمر أنه لا يوجد فى تعاليم محمد شيء صحيح ، وأن كل ما فيها فاسد . وإذا أبدى أحد رغبة صادقة فى التعرف على الإسلام لا تقدم إليه إلا الكتب المضادة الخبيثة والمليئة بالضلالات .

ولكن محاولة ريلاند وغيرها من محاولات فى التعرف على الإسلام من قرب ، وبلا أحكام سابقة لم تستطع أن ترسخ فى الفكر الأوروبى تيارا عاما ، و لم تستطع بالتالى أن تقضى تماما على الصورة المشوهة للإسلام فى أذهان الأوروبيين بصفة عامة ، تلك الصورة التى رسختها القرون الوسطى فى الأذهان ، ولا تزال أثارها عالقة بالعقول حتى اليوم ، فقد بقيت الصورة فى إطارها العام على مر العصور كما هى ، وإن حدث فيها بين الحين والحين – بفعل بعض الظروف بعض التعديل فى الظلال والألوان «والرتوش» الخفيفة ، والدليل على ذلك هو أن صورة الإسلام فى أذهان الأوروبيين لا تزال حتى اليوم صورة مشوهة بعيدة عن الحقيقة .

ولسنا ننكر أن الاستشراق فى ذلك العصر بدأ يتخفف من أثقال اللاهوت ، وأن حدة الاتهامات ضد الإسلام قد خفت عن ذى قبل ، كما أعيد النظر فى الاتهامات السابقة ، ولكن هذا الانفتاح الفكرى كان فى محصلته النهائية محدود الأثر .

ويعد القرن التاسع عشر والقرن العشرون عصر الازدهار الحقيقى للحركة الاستشراقية .

وفى نهاية القرن التاسع عشر أصبحت الدراسات الإسلامية تخصصا قائما بذاته داخل الحركة الاستشراقية العامة ، وكان كثير من علماء الإسلاميات والعربية فى

ذلك الوقت - مثل : نولدكه وجولد تسيهير - مشهورين فى الوقت نفسه بوصفهم علماء فى الساميات على وجه العموم أو متخصصين فى الدراسات العبرية أو فى دراسة الكتاب المقدس .

من مظاهر النشاط الاستشراقى :

بدأ المستشرقون فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى مختلف بلدان أوربا وأمريكا بإنشاء جمعيات لمتابعة الدراسات الاستشراقية ، فقد تأسست أولا الجمعية الآسيوية فى باريس عام ١٨٢٢م ، ثم الجمعية الملكية الآسيوية فى بريطانيا وأيرلندا عام ١٨٢٣م ، والجمعية الشرقية الأمريكية عام ١٨٤٢م ، والجمعية الشرقية الألمانية عام ١٨٤٥م .

وسرعان ما نشطت هذه الجمعيات فى إصدار المجلات والمطبوعات المختلفة ، وقد كان (هامر برجشتال) قد أصدر أول مجلة استشراقية متخصصة فى أوروبا وهى مجلة (ينابيع الشرق) التى صدرت فى فيينا من عام ١٨٠٩م إلى عام ١٨١٨م .

وفى عام ١٨٩٥م ظهرت فى باريس مجلة تمنح اهتمامها بصفة خاصة للعالم الإسلامى وهى مجلة الإسلام ، وقد خلفتها فى عام ١٩٠٦م مجلة العالم الإسلامى التى صدرت عن البعثة العلمية الفرنسية فى المغرب ، وقد تحولت بعد ذلك إلى مجلة الدراسات الإسلامية .

وفى عام ١٩١٠م ظهرت مجلة الإسلام الألمانية Der Islam ، وفى بطرسبرج بـ«روسيا» «ظهرت مجلة عالم الإسلام Mir Idlsms عام ١٩١٢م ، ولكنها لم تعمر إلا وقتاً قصيراً ، وفى بريطانيا ظهرت مجلة العالم الإسلامى عام ١٩١١م على يد صمويل زويمر (ت ١٩٥٢م) الذى كان رئيس المبشرين فى الشرق الأوسط .

وللمستشرقين اليوم من المجلات والدوريات عدد هائل يزيد على ثلاثمائة مجلة متنوعة بمختلف اللغات .

وقد شهد القرن التاسع عشر أيضا بداية المؤتمرات الدولية للمستشرقين ، وقد أتاحت هذه المؤتمرات للمستشرقين فى كل مكان الفرصة لزيادة التنسيق وتوثيق أواصر التعاون ، والتعرف بصورة مباشرة على أعمال بعضهم بعضا ، وتجنب ازدواج العمل حرصا على تجميع الجهود وعدم تبديدها فى أعمال مكررة .

وقد تم عقد أول مؤتمر دولى للمستشرقين فى باريس فى عام ١٨٧٣م ، وتعقد هذه المؤتمرات منذ ذلك الحين بصفة منتظمة ، وقد بلغ عددها حتى الآن أكثر

من ثلاثين مؤتمرا ، وهذا عدا المؤتمرات والندوات واللقاءات الإقليمية التى يرجع بعضها إلى تاريخ أقدم من تاريخ أول المؤتمرات الدولية ، فقد عقد أول مؤتمر للمستشرقين الألمان فى مدينة درسدن بألمانيا فى عام ١٨٤٩م ، ولا تزال مثل هذه المؤتمرات تعقد بانتظام حتى اليوم .

وتضم هذه المؤتمرات الدولية للمستشرقين مئات العلماء فمثلا مؤتمر أكسفورد كان يضم تسعمائة عالم من خمس وعشرين دولة ، وخمس وثمانين جامعة ، وتسع وستين جمعية علمية ، ومجموعات العمل فى كل مؤتمر تبلغ أربعة عشرة مجموعة تختص كل منها ببحث مجال معين من الدراسات الاستشراقية ، وتنشر بحوث هذه المؤتمرات فى مجلدات «للاهتداء بها كنظم ومناهج ووسائل ، ثم أصبحت — مع دراسات مؤتمراتهم الموضوعية والإقليمية — أصولا وأمهات وأسانيد للباحثين» .

الاستشراق .... والاستعمار....

لقد كان للمد الاستعمارى فى العالم الإسلامى دور كبير فى تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق وخصوصا بعد منتصف القرن التاسع عشر ، وقد أفاد الاستعمار من التراث الاستشراقى ، ومن ناحية أخرى كان للسيطرة الغربية على الشرق دورها فى تعزيز مواقف الاستشراق ، وتواكبت مرحلة التقدم الضخم فى مؤسسات الاستشراق وفى مضمونه مع مرحلة التوسع الأوروبى فى الشرق .

وقد شهد القرن التاسع عشر استيلاء المستعمرين الغربيين على مناطق شاسعة من العالم الإسلامى .

ففى عام ١٨٥٧م تم استيلاء الإنجليز سياسيا على الهند ، وأصبحت الهند بذلك تابعة للتاج البريطانى رسميا ، بعد أن كانت حتى ذلك الحين واقعة تحت نفوذ شركة الهند الشرقية منذ القرن السابع عشر ، وفى عام ١٨٥٧م أيضا تم استيلاء فرنسا على الجزائر كلها بعد أن كان الفرنسيون قد بدؤوا غزوها عام ١٨٣٠م . كما احتلت هولندا قبل ذلك — فى بداية القرن السابع عشر — جزر الهند الشرقية (أندونيسيا) عن طريق شركة الهند الهولندية ، وبعد عام ١٨٨١م تم احتلال مصر وتونس ، وظل الاستعمار يقوم بتقطيع أوصال البلاد الإسلامية شيئاً فشيئاً ، ويضعها تحت سيادته حتى استطاع فى النهاية أن يطوق العالم الإسلامى من الشرق والغرب ، وبعد الحرب العالمية الأولى كان العالم الإسلامى كل تقريبا خاضعا لنفوذ الاستعمار الغربى .

وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه ، وتحقيق أهدافه ، وتمكين سلطانه فى بلاد المسلمين ، وهكذا نشأت هناك رابطة رسمية وثيقة بين الاستشراق والاستعمار ، وانساق فى هذا التيار عدد من المستشرقين ارتضوا لأنفسهم أن يكون علمهم وسيلة لإذلال المسلمين ، وإضعاف شأن الإسلام وقيمه ؛ وهذا عمل يشعر إزاءه المستشرقون المنصفون بالخجل والمرارة .

و لم تكن علاقة الاستشراق بالاستعمار - كما يظن - هى مجرد إضفاء طابع التبرير العقلى على المبدأ الاستعمارى ، بل كان الأمر كما يقوله إدوارد سعيد أيضا - أبعد من ذلك وأعمق ، فالتبرير الاستشراقى للسيادة الاستعمارية قد تم قبل حدوث السيطرة الاستعمارية على الشرق ، وليس بعد حدوثها . فقد كان التراث الاستشراقى بمثابة دليل للاستعمار فى شعاب الشرق وأوديته من أجل فرض السيطرة على الشرق وإخضاع شعوبه وإذلالها .

« فالمعرفة بالأجناس المحكومة أو الشرقيين هى التى تجعل حكمهم سهلا ومجديا ، فالمعرفة تمنح القوة ، ومزيد من القوة يتطلب مزيدا من المعرفة » فهناك باستمرار حركة جدلية بين المعلومات والسيطرة المتنامية .

وهكذا اتجه الاستشراق المتعاون مع الاستعمار - بعد الاستيلاء العسكرى والسياسى على بلاد المسلمين - إلى إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية فى نفوس المسلمين وتشكيك المسلمين فى معتقداتهم وتراثهم ، حتى يتم للاستعمار فى النهاية إخضاع المسلمين إخضاعا تاما للحضارة والثقافة الغربية .

اليهود ... والاستشراق ...

لقد اتضح لنا مما تقدم أنه قد كانت هناك أسباب معينة على مر العصور دفعت بالباحثين الغربيين النصارى إلى الاستشراق ، وحملتهم على تحقيق أهداف علمية أو غير علمية ، وهنا يمكن لسائل أن يسأل :

ما هى الأسباب التى دفعت اليهود إلى الإقبال على الاستشراق .. وما الدور الذى قاموا به فى إطار الحركة الاستشراقية ؟

والإجابة على هذا السؤال ليست سهلة ، فمن الصعب الحصول على إجابة صريحة فى هذا الصدد ، وذلك لأن المراجع التى تتحدث عن الاستشراق وتطوره قد أغفلت الحديث عن هذا الجانب ، ونعتقد أن سبب إغفال الحديث عن هذا الموضوع يرجع إلى أن المستشرقين اليهود قد استطاعوا أن يكيفوا أنفسهم ليصبحوا عنصرا أساسيا فى إطار الحركة الاستشراقية

الأوروبية النصرانية . فقد دخلوا الميدان بوصفهم الأوروبى لا بوصفهم اليهودى . وقد استطاع (جولد تسيهير) فى عصره — وهو يهودى مجرى — أن يصبح زعيم علماء الإسلاميات فى أوروبا بلا منازع ، ولا تزال كتبه حتى اليوم تحظى بالتقدير العظيم والاحترام الفائق من كل فئات المستشرقين .

وهكذا لم يرد اليهود أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقية بوصفهم مستشرقين يهود حتى لا يعزلوا أنفسهم وبالتالى يقل تأثيرهم ، ولهذا عملوا بوصفهم مستشرقين أوربيين ، وبذلك كسبوا مرتين : كسبوا أولا فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقية كلها ، وكسبوا ثانيا تحقيق أهدافهم فى النيل من الإسلام ، وهى أهداف تلتقى مع أهداف غالبية المستشرقين النصارى .

مستقبل الاستشراق :

وفى ختام هذا المدخل التاريخى تبرز أمامنا بعض الأسئلة الملحة حول مستقبل الاستشراق : هل لا يزال الاستشراق يعيش الآن عصر ازدهاره ، أم أن نجمه بدأ يأفل وتأثيره بدأ يقل ونشاطه بدأ يتضاءل .. وخاصة بعد أن انحسر المد الاستعمارى عن العالم الإسلامى ؟

أين يقف الاستشراق الآن فى العصر الحاضر ؟

ما موقف الحكومات الأوروبية اليوم من دعم النشاط الاستشراق ؟

إن طرح هذه الأسئلة له ما يبرره ؛ فهناك بالفعل وجهات نظر تتحدث عن نهاية الاستشراق .

لقد عاش الاستشراق عصر ازدهاره فى النصف الثانى من القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن ، وشهدت تلك الفترة جيل العمالقة من المستشرقين ، وقد ظهرت الآن أجيال جديدة تسير على الدرب نفسه ، وتترسم خطى السابقين .

وتهتم الحكومات الأوروبية بدعم الحركة الاستشراقية فى أوروبا ، ولا تبخل عليها بالمال اللازم لاستمرار نشاطها .

فهناك إذن ارتباط وثيق بين مصالح الغرب واهتماماته ودعم الحركة الاستشراقية ، وهذا أمر يجعل استمرار الاستشراق متوقفا على استمرار الدعم المالى الذى تقدمه الحكومات والهيئات المختلفة ، واستمرار الدعم المالى يتوقف على مدى تشبث الغرب بمصالحه فى العالم العربى والإسلامى ، والتشبث بهذه المصالح حقيقة واقعة تؤكدها جميع الشواهد ، وليس هناك أى بارقة تلوح فى الأفق توحى بأن الغرب على استعداد للتخلى عن هذه المصالح ، وما دام الأمر كذلك فإن الحاجة إلى

الاستشراق فى الغرب ستظل قائمة بل ستزداد إلحاحا .

الجوانب الإيجابية :

وتتمثل الجوانب الإيجابية للمستشرقين فى الأمور التالية :

ـ يخدم المستشرقون أهدافهم التى وضعوها لأنفسهم بإخلاص تام لهذه الأهداف وتفان إلى أقصى حد وبكل الوسائل وعندما أراد المستشرق الهولندى سنوك هورجرونيه أن يكتب كتابا عن مكة لم يثنه عن عزمه لدراسة مكة على الطبيعة أنه مسيحى لا يجوز له أن يدخل مكة ، فانتحل اسما إسلاميا هو عبد الغفار ، وزار مكة عام ١٨٨٤ ، وأقام هناك مدة خمسة أشهر ، وكان يجيد العربية كأحد أبنائها ، وبعد هذه الرحلة كتب عن مكة كتابين أولهما : الحج إلى مكة ، وثانيهما : مكة وجغرافيتها فى القرن التاسع عشر - فى جزأين - وصف فيه مكة وصفا دقيقا شاملا مع خرائط عديدة ، والمستشرقون بصفة عامة لديهم صبر عجيب ونادر فى البحث والدرس وإحاطة تامة بالعديد من اللغات القديمة والحديثة ، وقد أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم » .

وقال الشيخ أمين الخولى بعد حضوره مؤتمر المستشرقين الدولى الخامس والعشرين « لقد قدمت السيدة كراتشكوفسكى بحثا عن نوادر مخطوطات القرآن فى القرن السادس عشر الميلادى . وإنى أشك فى أن الكثيرين من أئمة المسلمين يعرفون شيئا عن هذه المخطوطات . وأظن أن هذه مسألة لا يمكن التساهل فى تقديرها » .

(١) : هناك ترابط تام بين جماعات المستشرقين فى مختلف البلدان وتنسيق مستمر وتعاون وتكامل فى مجالات الدراسات العربية والإسلامية ، فقنوات الاتصال بينهم قائمة ومستمرة عن طريق المؤتمرات المنتظمة والدوريات والحوليات والمجلات والنشرات والمطبوعات المختلفة ، وقد بلغ عدد المؤتمرات الدولية للمستشرقين منذ عام ١٨٧٣م حتى عام ١٩٦٨م ثلاثين مؤتمرا ، وهذا عدا المؤتمرات والندوات واللقاءات الإقليمية ، وتضم المؤتمرات الدولية مئات العلماء ، فمثلا مؤتمر أكسفورد كان يضم ٩٠٠ عالم من ٢٥ دولة و ٨٥ جامعة و٦٩ جمعية علمية ، ومجموعات العمل فى كل مؤتمر تبلغ أربعة عشرة مجموعة تختص كل منها ببحث قطاع معين من الدرسات الاستشراقية .

(٢) : التوفر على موضوع معين من الدراسات العربية والإسلامية ، وقضاء العمر كله فى البحث والاستقصاء لاستيفاء شتى جوانبه ؛ ولهذا نجد أن لديهم معرفة جيدة بكل ما ينشر عن الدراسات الإسلامية والعربية فى بلادنا العربية ،

ومكتباتهم الخاصة والعامة عامرة بشتى المراجع العربية والإسلامية قديمها وحديثها ، وهناك حقيقة يعرفها كل من خالط المستشرقين وهى أن المستشرق المتمكن لا تأخذه العزة بالإثم إذا ما نبهته إلى خطأ وقع فيه نتيجة لعدم فهمه لروح اللغة العربية .

(٣) : دائرة المعارف الإسلامية – على ما لنا نحن المسلمين عليها من مآخذ – ثمرة من ثمار التعاون العلمى الدولى بين المستشرقين ، وقد تم إصدارها فى طبعتها الأولى بالإنجليزية والفرنسية والألمانية فى الفترة من عام ١٩١٣م إلى عام ١٩٣٨م وقد ترجمت إلى العربية حتى حرف العين ، وقد أصدر المستشرقون طبعة جديدة أعيدت فيها كتابة المقالات بناء على ما صدر من بحوث حديثة وما نشر أو اكتشف من مخطوطات ، وقد ظهرت هذه الطبعة الجديدة فى الفترة من عام ١٩٥٤م إلى عام ١٩٧٧م . وقد أشار نجيب العقيقى إلى أن اللجنة العربية لترجمة دائرة المعارف ترجع الآن إلى الطبعة الجديدة ابتداء من حرف العين بدلا من الرجوع إلى الطبعة القديمة التى تقادمت بعض معلوماتها .

(٤) : تاريخ الأدب العربى لبروكلمان (ت ١٩٥٦) وهو كتاب أساسى فى الدراسات العربية لا يستغنى عنه باحث فى الدراسات العربية والإسلامية ، وهذا الكتاب لا يقتصر على الأدب العربى وفقه اللغة ، بل يشمل كل ما كتب باللغة العربية من المدونات الإسلامية ، فهو سجل للمصنفات العربية المخطوط منها ، والمطبوع ، ويكتمل بمعلومات عن حياة المؤلفين ، وقد صدر أولا من مجلدين عام ١٨٩٨م وعام ١٩٠٢م ثم أتبعه المؤلف بثلاث مجلدات تكميلية كبيرة فى الفترة من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٢م ثم أعاد نشر المجلدين الأساسيين فى عام ١٩٤٣م وعام ١٩٤٩م فى طبعة أخرى معدلة ليتناسب تعديلهما مع المجلدات الثلاثة التكميلية ، وقد وافق المؤلف على طلب الجامعة العربية على ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية ، ولكن المشروع لا زال للأسف يتعثر حتى الآن ، ويقوم الباحث التركى المسلم فؤاد سيزكين ، تلميذ المستشرق الألمانى هلموت ريتر – بعد اكتشاف آلاف المخطوطات – يقوم بإكمال عمل بروكلمان ، وذلك فى كتابه (التراث العربى) بالألمانية الذى ترجم بعضه إلى العربية ، ومنح عليه جائزة الملك فيصل منذ بضع سنوات والحق يقال إنه لولا كتاب بروكلمان لما كان كتاب فؤاد سيزكين .

(٥) : جمع المخطوطات العربية من كل مكان وبشتى السبل ، والعمل على حفظها وصيانتها من التلف والعناية بها عناية فائقة ، وفهرستها فهرسة نافعة تصف المخطوط وصفا دقيقاً ، وبذلك وضعت تحت تصرف الباحثين الراغبين فى مقر وجودها

أو طلب تصويرها بلا روتين أو إجراءات معقدة ، وقد قام مثلا ألوارد Ahlard بوضع فهرس للمخطوطات العربية فى مكتبة برلين فى عشرة مجلدات بلغ فيه الغاية فنا ودقة وشمولا ، وصدر هذا الفهرس فى نهاية القرن الماضى واشتمل على فهرس لنحو عشرة آلاف مخطوط . وقد قام المستشرقون فى كافة الجامعات والمكتبات الأوروبية بفهرسة المخطوطات العربية فهرسة دقيقة ، وتقدر المخطوطات العربية الإسلامية فى مكتبات أوروبا بعشرات الآلاف بل قد يصل عددها إلى مئات الآلاف .

وهنا أيضا كلمة حق يجب أن تقال وهى أن انتقال هذا العدد الهائل من المخطوطات إلى أوروبا بوسائل شرعية أو غير شرعية قد هيأ لها أحدث وسائل الحفظ والعناية الفائقة والفهرسة الدقيقة ، وعندما أقول هذا أشعر بالأسى والحسرة لحال المخطوطات النادرة فى كثير من بلادنا العربية والإسلامية ، وما آل إليه حال الكثير منها من التلف والتآكل وصعوبة أو استحالة الاستفادة منها .

(٦) : للمستشرقين باع طويل فى مجال المعاجم ، وأخص بالذكر هنا المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف ، الذى يشمل كتب الحديث الستة المشهورة بالإضافة إلى مسند الدارمى وموطأ مالك ومسند الإمام أحمد بن حنبل ، وقد تم نشره فى سبعة مجلدات فى الفترة من عام ١٩٣٦م حتى عام ١٩٦١م ، وتفيد منه كافة المعاهد والجامعات الإسلامية فى العالم . وقد تعاون على إخراجه عدد من المستشرقين المعروفين . ونشير أيضا إلى الجهد الذى بذله أوجست فيشر (ت ١٩٤٩) فى معجم اللغة العربية القديمة مرتبا على المصادر ، فقد قضى فيشر أربعين عاما فى جمعه وتنسيقه وتعاون معه عدد من المستشرقين .

(٧) : قام المستشرقون بنشر الكثير من أمهات كتب التراث ، وقد عرفنا الكثير من هذا التراث محققا ومطبوعا على أيديهم ، ولم يقتصر الأمر على نشر النصوص العربية بل قاموا أيضا بترجمة مئات الكتب العربية الإسلامية إلى كافة اللغات الأوروبية .

الجوانب السلبية :

وبعد هذه النظرة التى ألقيناها على ماللمستشرقين من إيجابيات يحق لنا الآن أن ننبه إلى الجوانب السلبية فى تفكيرهم ودراساتهم ، وتنصب النواحى . السلبية بصفة أساسية على دراساتهم عن الإسلام وما يتصل به ، وفيما يلى نعرض نماذج من هذه السلبيات :

١ - يعد الاستشراق أسلوبا خاصا فى التفكير ينبنى على تفرقة أساسية بين الشرق والغرب ، فالشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ، كما قال الشاعر الاستعمارى

المشهور كبلنج Kipling ، فالغربيون عقليون ، محبون للسلام ، متحررون ، منطقيون ، وقادرون على اكتساب قيم حقيقية ، أما الشرقيون فليس لهم من ذلك كله شيء .

ولكن هناك حقيقة هام يتجاهلها المستشرقون ببساطة ، وهي أن الحضارة الغربية التي يصفونها باعتزاز بأنها حضارة مسيحية قامت في الأصل على تعاليم رجل شرقي وهو المسيح عليه السلام ، وعلى ما نقلوه عن العرب من علوم عربية ، ومن تراث قديم تطور على أيدي العرب ، وهذه الحقيقة تجعل هذه التفرقة المبدئية إلى شرق وغرب والتي يعتمد عليها الاستشراق أمرا مخالفا للمنطق ، فالمسيحية دين شرقي ، والزعم بأن الغرب متقدم لأنه يدين بالمسيحية ، والشرق متخلف لأنه يدين بالإسلام ، زعمٌ لا أساس له من العلم ولا من الواقع ، فالتقدم الذي يشهده الغرب اليوم في مجال العلم والتكنولوجيا لا علاقة له بالمسيحية كدين ، والتخلف الذي عانى من الشرق لا يتحمل الإسلام وزره ، فهذا التخلف يعد – كما يقول المرحوم مالك بن نبي – عقوبة مستحقة من الإسلام على المسلمين لتخليهم عنه لا لتمسكهم به كما يزعم الزاعمون .

٢ – الاستشراق – من بين شتى العلوم الأخرى – لم يطور كثيرا في أساليبه ومناهجه . وفي دراسته للإسلام لم يتخلص قط من الخلفية الدينية للجدل اللاهوتي العقيم الذي انبثق منه الاستشراق أساسا ، ولم يتغير شيء من هذا الوضع حتى اليوم باستثناء بعض الشواذ ، وتقوم اليوم وسائل الإعلام المتعددة في الغرب على تأكيد وتقوية الوضع التقليدي الذي لا يزال ينظر إلى الإسلام إلى حد كبير بمنظار القرون الوسطى ، ولعل هذا هو ما دعا السكرتير العام للمجلس الإسلامي الأوربي في شهر يناير ١٩٧٩م إلى التنديد بوسائل الإعلام الغربية لموقفها من الإسلام ، ووصفه لهذا الموقف بالإجحاف والافتراء على حقائق الدين وتشويهها . وهذا كله يحدث على الرغم من أن مجلس الفاتيكان قد أشاد في أكتوبر ١٩٦٥م بالحقائق التي جاء بها الإسلام والتي تتعلق بالله وقدرته ويسوع ومريم والأنبياء والمرسلين ، وعلى الرغم أيضا من قول المستشرق الألماني المعاصر رودي بارت : إن الدراسات الاستشراقية منذ منتصف القرن التاسع عشر تنحو نحو البحث عن الحقيقة الخالصة ، ولا تسعى إلى نوايا جانبية غير صافية .

وللمستشرق الفرنسي المعاصر رودنسون وجهة نظر أخرى حيث يذهب إلى القول بأن هناك ثورة في التفكير قد حدثت في التصورات الأوروبية للإسلام ، الأمر الذي جعل التقييم المسيحي لمحمد ﷺ مسألة حساسة ، فلم يعد بإمكانهم الزعم الكاذب بأنه (محتال شيطاني) كما كان عليه الحال

فى العصور الوسطى . وفى الوقت الذى نجد فيه بعض المفكرين المسيحيين الذين يهتمون بالمشكلة يعلقون الحكم بحذر ، فإننا نجد بعض الكاثوليك المتخصصين فى الإسلام يعتبرون محمدا ﷺ (عبقريا دينيا) .، ويتساءل آخرون عما إذا كان فى الإمكان اعتباره بطريقة ما نبيا حقيقيا ما دام القديس توماس الأكوينى يقول بالنبوة التوجيهية التى لا تعنى بالضرورة العصمة والكمال . ومعنى هذا الكلام هو عدم الاعتراف بالنبوة الحقيقية للنبى ﷺ التى تعنى اصطفاء إلهيا ، ووحيا سماويا ، وعصمة ربانية .

والواقع أنه ليس بالأمر الغريب أن يختلف المستشرقون معنا - نحن المسلمين - فى الرأى حول الإسلام ، وإنما الغريب أن يتفقوا معنا فى الرأى ، وذلك لأن منطلق تفكيرهم بالنسبة للإسلام ونبيه يختلف عن المنطلق الذى يصدر عنه تفكير المسلمين ولهذا تختلف وجهات النظر بيننا وبينهم وستظل مختلفة فلا ننتظر منهم أن يتبنوا وجهة نظرنا التى تنظر إلى الإسلام على أنه دين سماوى ختم به الله الرسالات السماوية ، وأن محمدا خاتم النبيين ، وأن القرآن وحى الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لأنهم لو فعلوا ذلك لأصبحوا مسلمين ، وهذا ما حدث فعلا بالنسبة للبعض منهم ممن تحول إلى الإسلام .

وهذا التحول إلى الإسلام يعنى فى الوقت نفسه التحول عن الخط الاستشراقى ؛ ونحن لا نطلب من كل مستشرق أن يغير معتقده ، ويعتقد ما نعتقد عندما يكتب عن الإسلام ، ولكن هناك أوليات بديهية يتطلبها المنهج العلمى السليم ، فعندما أرفض وجهة نظر معينة لابد أن أبين للقارىء أولا وجهة النظر هذه من خلال فهم أصحابها لها ، ثم لى بعد ذلك أن أخالفها ، وعلى هذا الأساس نقول : إن الكيان الإسلامى كله يقوم على أساس الإيمان بالله ورسوله محمد ﷺ الذى تلقى القرآن وحيا من عند الله ، ويجب على العالم النزيه والمؤرخ المحايد أن يقول ذلك لقرائه عندما يتعرض للحديث عن الإسلام حتى يستطيع القارىء أن يفهم سر قوة هذا الإيمان فى تاريخ المسلمين ، ثم له بعد ذلك أن يخالف المسلمين فى معتقداتهم وتصوراتهم ، أما أن يعرض المستشرق الإسلام بادىء ذى بدء من خلال تصورات سابقة مبنية على خيالات وأوهام ، فهذا ما لا يقره علم ولا خلق ، وهذا ما يجعلنا نقول - مع الدكتور حسين مؤنس - : إن محمدا الذى يصوره المستشرقون ليس هو محمد الذى نؤمن برسالته ، وإنما هو شخص آخر من صنع خيالهم ، والإسلام الذى يعرضونه فى كتبهم ليس هو الإسلام الذى ندين به ؛ وإنما هو الإسلام من اختراعهم .

وهكذا يمكن القول بأن الاستشراق - فى دراسته للإسلام - ليس علما بأى مقياس علمى، وإنما هو عبارة عن أيدلوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وافتراءات، وهذا يذكرنا بما كان يفعله السوفسطائيون قديما، فإذا وصفنا المستشرقين فى دراستهم للإسلام - إلا بعض الشواذ منهم - إذا وصفناهم بأنهم السوفسطائيون الجدد، فنحن بذلك لم نتجن عليهم على الإطلاق.

ولكن الإنصاف يقتضينا أيضا أن نقول: إن الدراسات الاستشراقية كلما كانت بعيدة عن مجالات العقيدة الإسلامية كلما كات أقرب إلى الموضوعية وأبعد عن التحامل.

٣ - يعمد المستشرقون إلى تطبيق المقاييس المسيحية على الدين الإسلامى وعلى نبيه فالمسيح - فى نظر المسيحيين - هو أساس العقيدة، ولهذا تنسب المسيحية إليه. وقد طبق المستشرقون ذلك على الإسلام، واعتبروا أن محمداً يعنى بالنسبة للمسلمين ما يعنيه المسيح بالنسبة للمسيحية، ولهذا أطلقوا على الإسلام - اسم المذهب المحمدى **Mohammedanism**، ولكن هناك سببا آخر لاستخدام هذا الوصف لدى الكثيرين منهم، وهو إعطاء الانطباع بأن الإسلام دين بشرى من صنع محمد، وليس من عند الله، أما نسبة المسيحية إلى المسيح فلا تعطى هذا الانطباع لديهم لاعتقادهم بأن المسيح ابن الله، وتتم مقارنة أخرى بين محمد والمسيح يكون المسيح فيها هو المقياس، فمحمد مزواج وشهوانى فى مقابل المسيح العفيف الذى لم يتزوج، ومحمد محارب وسياسى أما يسوع فهو مسالم مغلوب ومعذب يدعو إلى محبة الأعداء. وهكذا.

٤ - الخلط بين الإسلام كدين وتعاليم ثابتة فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وبين الوضع المتردى للعالم الإسلام فى عالم اليوم، فإسلام الكتاب والسنة يعد فى نظر مستشرق معاصر مثل كيسلنج إسلاما ميتا. أما الإسلام الحى الذى يجب الاهتمام به ودراسته فهو ذلك الإسلام المنتشر بين فرق الدراويش فى مختلف الأقطار الإسلامية، هو تلك الممارسات السائدة فى حياة المسلمين اليوم بصرف النظر عن اقترابها أو ابتعادها من الإسلام الأول.

٥ - التأكيد على أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام كالبابية والبهائية والقاديانية والبكاشية وغيرها من فرق قديمة وحديثة، وتعميق الخلاف بين السنة والشيعة، ودائما يعتبرون المنشقين أصحاب فكر ثورى تحررى عقلى، ودائما يهتمون بكل غريب وشاذ، ودائما يقيسون ما يرونه فى العالم الإسلامى على مالديهم من قوالب

مصبوبة جامدة ، وقد أشار المستشرق رودنسون إلى ذلك حين قال : (ولم ير المستشرقون فى الشرق إلا ما كانوا يريدون رؤيته ، فاهتموا كثيرا بالأشياء الصغيرة والغريبة ، ولم يكونوا يريدون أن يتطور الشرق ليصل إلى المرحلة التى وصلتها أوربا ، ومن ثم كانوا يكرهون النهضة فيه) .

٦ – يفتقد المرء الموضوعية فى كتابات معظم المستشرقين عن الدين الإسلامى فى حين أنهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية وغيرها يكونون موضوعيين فى عرضهم لها . فالإسلام فقط من بين كل الديانات التى ظهرت فى الشرق والغرب هو الذى يهاجم ، والمسلمون فقط من بين الشرقيين جميعا هم الذين يوصفون بشتى الأوصاف الدنيئة ، ويتساءل المرء : لماذا ؟

ولعل تفسير ذلك يعود إلى أن الإسلام كان يمثل بالنسبة لأوروبا صدمة مستمرة ، فقد كان الخوف من الإسلام هو القاعدة ، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان « الخطر العثمانى» رابطا عند حدود أوروبا ، ويمثل – فى اعتقادهم – تهديدا مستمرا بالنسبة للمدنية المسيحية كلها ، ولهذا يمكن القول – كما يقول إدوارد سعيد – بأن الاستشراق من الناحية النفسية يعد صورة من صور جنون الاضطهاد ، فالإسلام إذن حتى فى عصر ضعف أتباعه لا يزال يمثل تحديا على كافة المستويات . فهل يعى المسلمون هذه الحقيقة ؟

ومن هنا يمكن فهم ما يقوله موير Muir : « إن سيف محمد والقرآن هما أكثر الأعداء الذين عرفهم العالم حتى الآن عنادا ضد الحضارة والحرية الحقيقية» ، وما يزعمه فون جرونباوم من أن الإسلام ظاهرة فريدة لا مثيل لها فى أى دين آخر أو حضارة أخرى ، فهو دين غير إنسانى وغير قادر على التطور والمعرفة الموضوعية ، وهو دين غير خلاق وغير علمى واستبدادى .

وهكذا يتضح الحقد الدفين على الإسلام باستمرار بمثل هذه الافتراءات التى ليس لها فى سوق العلم نصيب .

٧ – يعطى الاستشراق لنفسه فى دراسته موقف ممثل الاتهام والقاضى . فبينما نجد مثلا أن علم التاريخ يحاول أن يفهم فقط ، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذى يدرسه ، نجد الاستشراق يعطى لنفسه حق الحكم ، بل وحتى الاتهام والرفض للأسس الإسلامية التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى ، وذلك ناتج عن نوايا مسبقة لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون نوايا علمية صافية كما يدعى المستشرق رودى بارت .

٨ – تحالف فريق من المستشرقين مع الاستعمار الذى أذل العالم الإسلامى حقبة

من الزمان فى العصر الحديث . ويقول المستشرق المعاصر إشتيفان فيلد بصدد الإشارة إلى تلك الفئة من المستشرقين : والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين ، سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه فى سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين ، وهذا واقع مؤلم لابد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة » .

ومن بين الأمثلة العديدة فى هذا الصدد نذكر المستشرق كارل هيزيش بيكر (ت ١٩٣٣) مؤسسة مجلة الإسلام الألمانية ، فقد قام بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية الألمانية فى أفريقيا . أما برتولد Barthold (ت ١٩٣٠) مؤسس مجلة Mir Islama الروسية فقد تم تكليفه عن طريق الحكومة الروسية بالقيام ببحوث تخدم مصالح السيادة الروسية فى آسيا الوسطى . أما عالم الإسلاميات الهولندى الشهير سنوك هورجرونيه (ت ١٩٣٦) فقد لعب دورا هاما فى تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية فى المناطق الهولندية فى الهند الشرقية ، وشغل مناصب قيادية فى السلطة الاستعمارية فى المناطق الهولندية فى الهند الشرقية ، وشغل مناصب قيادية فى السلطة الاستعمارية الهولندية فى أندونيسيا ، أما المستشرق الفرنسى المعروف ماسنيون فقد كان مستشارا لوزارة المستعمرات الفرنسية فى شؤون شمال أفريقيا ، وغير هؤلاء كثيرون وضعوا أنفسهم وعلمهم ودراساتهم فى خدمة الاستعمار ضد الإسلام والمسلمين .

٩ - الدعوة إلى إصلاح الإسلام :

يزعم المستشرقون أن الإسلام دين جامد ، وأنه لم يعد مسايرا لروح العصر ، ولذلك فهو فى حاجة إلى إصلاح جزرى . وفى ذلك يقول أحد المستشرقين « إن على الإسلام أما أن يعتمد تغييرا جزريا فيه ، أو أن يتخلى عن مسايرة الحياة » . وهذه دعوة يوجهها إلى المسلمين غريبٌ عنهم بشأن ما ينبغى عليهم أن يفعلوه فى دينهم ، وهذا الإصلاح المزعوم يمثل محاولة من محاولات تغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، وجعل الإسلام أقرب إلى المسيحية بقدر الإمكان .

ولعله من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن الإسلام يشتمل على أصول لا يملك أحد أن يغير فيها شيئاً ، هى عقائد الإسلام الأساسية ، ويشتمل على فروع وهى قابلة للتغيير حسب المصلحة الإسلامية ، وأن الإصلاح الذى نفهمه نحن المسلمين هو إصلاح للفكر الإسلامى الذى هو فى حاجة إلى المراجعة المستمرة حتى يتلاءم مع متطلبات العصر وحاجات الأمة ، فى إطار من التعاليم الإسلامية .

ولكن الدعوة إلى إصلاح الإسلام أو تحديثه كما يقال أحيانا ليست بهذا المفهوم ،

وإنما هى عبارة عن تفريغ الإسلام من مضمونه ، وعزله كلية عن تنظيم أمور المجتمع ، وجعله مجرد تعاليم خلقية شأنه فى ذلك شأن الديانة المسيحية .

ويتورط البعض من أبناء المسلمين فى حمل لواء الدعوة إلى إصلاح الإسلام ، كما يفهمها المستشرقون ، ومن أحدث الكتب ، فى هذا الشأن كتب صدر فى ألمانيا الغربية منذ أكثر من عشرة أعوام بعنوان « أزمة الإسلام الحديث » ، لمؤلف عربى مسلم يعمل أستاذا فى جامعة فرانكفورت بألمانيا ، يدعو فيه بحماس إلى الأخذ بالنموذج الغربى فى الإصلاح المتمثل فى جعل الدين مجرد تعاليم خلقية لا تكاليف إلزامية ، فذلك فى نظره هو الحل الوحيد لأزمة الإسلام ، وبذلك يتم إبعاد الدين كلية عن التدخل فى شؤون الحياة حسب النموذج العلمانى الغربى .

وهكذا نوفر نحن أبناء المسلمين على المستشرقين بذلك الجهد فى هذا السبيل ، ونتولى نحن الدعوة إلى تحقيق الأهداف التى عاشوا قرونا طويلة يعملون من أجلها دون جدوى .

٤ - موقفنا من الاستشراق :

والآن - وبعد أن اتضحت لنا بعض الشيء أبعاد المواقف الاستشراقية بخيرها وشرها - لابد لنا من الحديث عن موقفنا - نحن المسلمون - من الاستشراق ، وهذا يستدعينا أن نتذكر ما كان يفعله أسلافنا فى مثل هذه المواقف .

لقد كانت التيارات الفكرية الأجنبية القديمة - التى كانت تمثل تحديا للإسلام والفكر الإسلامى الأصيل فى عصور الإسلام الزاهرة - كانت حافزا للمسلمين فى تلك الأيام الخوالى للوقوف أمامها بقوة وصلابة ، وقد كانت المواجهة على مستوى التحدى بل تفوقه ، فقد هضم الفكر الإسلامى تلك التيارات هضما دقيقا ، واستوعبها استيعابا تاما ، ثم كانت له معها وقفته الصلبة وبنفس الأسلحة الفكرية ، فالمواجهة إذن كانت مواجهة فكرية ، وكأن التاريخ الآن يعيد نفسه فالحرب الآن بين الإسلام والتيارات المناوئة له حرب أفكار ، والمعركة معركة فكرية ، ولهذه المعركة أدواتها التى يجب التسلح بها ، فالخسران فى هذه المعركة أشد وطأة وأقوى تأثيرا ، وأعظم فتكا من خسارة أى معركة حربية أيا كان حجمها ، لننظر مثلا نموذجا رائدا فى تاريخ الفكر الإسلامى ... إنه حجة الإسلام الغزالى الذى خاض غمار معارك فكرية عديدة ، وخرج منها جميعا منتصرا ، فماذا كان يفعل ؟ يقول الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) : «إنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم من أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب

العلم ... وإذ ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا» .

وقياسا على ما يقوله الإمام الغزالى نجد أن استيعاب الإنتاج الاستشراقى حول الإسلام ، ودراسته دراسة عميقة هو الخطوة الأولى لنقده نقدا صحيحا ، وإثبات ما يتضمنه من تهافت أو زيف . الأمر الذى يجعل المستشرقين يفكرون ألف مرة قبل أن يكتبوا تحسباً لما قد يواجههم من نقد علمى يعريهم ، ويثبت زيف ادعاءاتهم ، ويؤكد هذه الحقيقة المستشرق الفرنسى مكسيم رودنسون حين يشير إلى أن هناك طريقا واحدا فقط لنقد المستشرقين ، وهذا الطريق يسير عبر دراسة تفصيلية لمؤلفاتهم ، ويجب أن يرتبط نقدنا لإنتاج المستشرقين بنقد ذاتى حقيقى بصفة مستمرة ، ويجب أن نواجه أنفسنا مواجهة حقيقية بعيوبنا وقصورنا وتقصيرنا ، وأن نكون على وعى حقيقى بالمشكلات التى تواجهنا فى هذا العالم المعاصر .

وقد يتمثل الجانب الإيجابى للاستشراق فى صورة الهجوم علينا وعلى أمجادنا ، وليس فى صورة المدح ، وكلنا يعلم أن هناك عددا لا بأس به من المستشرقين قد مدحوا حضارتنا فى مؤلفاتهم وأثنوا على علمائنا ومجدوا تراثنا وآخرهم المستشرقة الألمانية المعاصرة زيجريد هونكه فى كتابها (شمس الله تسطع على الغرب) ، ولكن جانب المدح والثناء قد يكون له تأثير تخديرى علينا ، فيجعلنا نغمض عيوننا مستسلمين لتلك الأحلام السعيدة التى تذكرنا بالعز الذى كان ، ونركن إلى ذلك ونعيش على صيت آبائنا وأجدادنا ، ونظن أننا عظماء ؛ لأن أجدادنا كانوا عظماء ورحم الله جمال الدين الأفغانى الذى كان يقول :–

« إن المسلمين أصبحوا كلما قال لهم الإنسان : كونوا بنى آدم ، أجابوه إن آباءنا كانوا كذا وكذا ، وعاشوا فى خيال ما فعل آباؤهم ، غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينبغى معه ما هم عليه من الخمول والضعة . إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا : أفلا ترون كيف كان آباؤنا ؟ نعم قد كان آباؤكم رجالا . ولكنكم أنتم أولاء كما كنتم ، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آبائكم إلا أن تفعلوا فعلهم» .

ومن هنا نقول إن الجانب الهجومى التنفيذى الاستفزازى فى إنتاج المستشرقين قد يكون بالنسبة لنا خيرا من جانب المدح تأكيداً للمثل المعروف (رب ضارة نافعة) ، فقد يكون هذا الاستفزاز حافزا لنا لنخرج من حالة الركود الفكرى التى وصلنا إليها لننطلق من جديد ، فننهض لنبنى أفكارنا من جديد ونعيد ترتيب صرح ثقافتنا ، وبذلك نقبل التحدى ونستجيب له فننهض من كبوتنا ، ولعل هذا ينطبق على تفسير توينبى للحضارة بأنها استجابة

للتحدى بمعنى أنها رد معين يواجه به شعب من الشعوب تحديا معينا .

وهذا الرد ليس مجرد استنفاذ الطاقات فى رد الهجوم وترقب الطعنات للرد عليها ، وإنما هو الرد الفعال الذى ينتقل إلى الموقف الأقوى ، فلا يجوز أن نقف دائما موقف المعتدى عليه ، فالمعتدى عليه ، غالبا ما يكون ضعيفا ، ولهذا لابد من أن نغير وضعنا ، وذلك لن يكون إلا بتغيير أفكارنا ، فنحن لسنا متخلفين لقلة أشيائنا ، ولكن تخلفنا لقلة أفكارنا ، وتبدد جهودنا ، ولن تتغير أحوالنا إلا بتغيير ما فى نفوسنا : **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾** .

ولابد لنا من أن نعترف بأن الاستشراق يستمد قوته من ضعفنا ، ووجوده نفسه مشروط بعجز العالم الإسلامى عن معرفة ذاته . فالاستشراق فى حد ذاته كان دليل وصاية فكرية ، ويوم أن يعى العالم الإسلامى ذاته وينهض من عجزه ويلقى من على كاهله أثقال التخلف الفكرى والحضارى — يومها سيجد الاستشراق نفسه فى أزمة ، وخاصة الاستشراق المشتغل بالإسلام ، ويومها لن يجد الجمهور الذى يخاطبه لا فى أوروبا ولا فى العالم الإسلامى . **ولكى نكون أكثر وضوحا وأكثر تحديدا فى تصوير ما ينبغى علينا أن نقوم به لمواجهة الاستشراق نذكر فيما يلى بعض النقاط التى نعتقد أنها أمور أساسية فى هذا المجال :—**

١ — علينا أن ننظر إلى حركة الاستشراق بكل جدية ، ونأخذ فى حسابنا أن لها آثار عظيمة على قطاعات عريضة من المثقفين فى العالم الإسلامى وفى العالم الغربى على السواء ، ولهذا لابد من التوفر على دراسة الاستشراق دراسة عميقة ، وليس يكفى أن نقول إن ما يكتبونه كلام فارغ فهذا الكلام الفارغ مكتوب بشتى اللغات الحية ، ومنتشر انتشارا واسعا على مستوى عالمى ، ومواجهته لابد أن تكون على نفس المستوى العالمى ، وبالكلام المليان على حد تعبير الدكتور حسين مؤنس .

٢ — بدلاً من أن نظل نقتات فكريا من دائرة المعارف الإسلامية التى قام بإعدادها المستشرقون قبل الحرب العالمية الثانية ، والتى تجاوزوها هم ، وانتهوا منذ بضع سنوات من إصدار دائرة معارف إسلامية جديدة : علينا أن نقوم نحن المسلمون بإصدار دائرة معارف إسلامية باللغة العربية واللغات الأوروبية الرئيسية تقف على الأقل فى مستوى دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين تخطيطاً وتنظيما وتتفوق عليها علميا ، وتنقل وجهة النظر الإسلامية فى شتى فروع الدراسات الإسلامية والعربية إلى المسلمين وغير المسلمين على السواء . **فكل فراغ فكرى لدينا لا نشغله بأفكار من عندنا يكون عرضة للاستجابة لأفكار منافية ، وربما معادية لأفكارنا ، فلا نلومن عندئذ إلا أنفسنا .**

٣ – علينا أن نوحد جهودنا فى العالم الإسلامى لإقامة مؤسسة إسلامية علمية عالمية ، لا تنتمى بالولاء إلى بلد إسلامى معين ، ولا لمذهب سياسى أو فكرى أو دينى معين ، بل يكون ولاءها الأول والأخير لله وحده ولرسوله ﷺ ، وتستطيع استقطاب الكفاءات العلمية الإسلامية فى شتى أنحاء العالم ، وتقف على قدم المساواة مع الحركة الاستشراقية ، ويكون لها دوريات ومجلات علمية ذات مستوى رفيع تنشر بحوثها بلغات مختلفة ، وتعمل على استعادة أصالتنا الفكرية واستقلالنا فى ميدان الأفكار الرئيسية لا يمكنه على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه .

والأمر الذى يؤسف حقا هو أننا على امتداد العالم الإسلامى بسكانه الذين تجاوزوا الألف مليون وبكل مالنا من إمكانات هائلة لا نملك مؤسسة علمية دولية لها نفس الإمكانات العلمية والمادية التى تملكها المؤسسة الاستشراقية ، أليس هذا من الأمور التى تدعو إلى الأسى والحسرة ؟

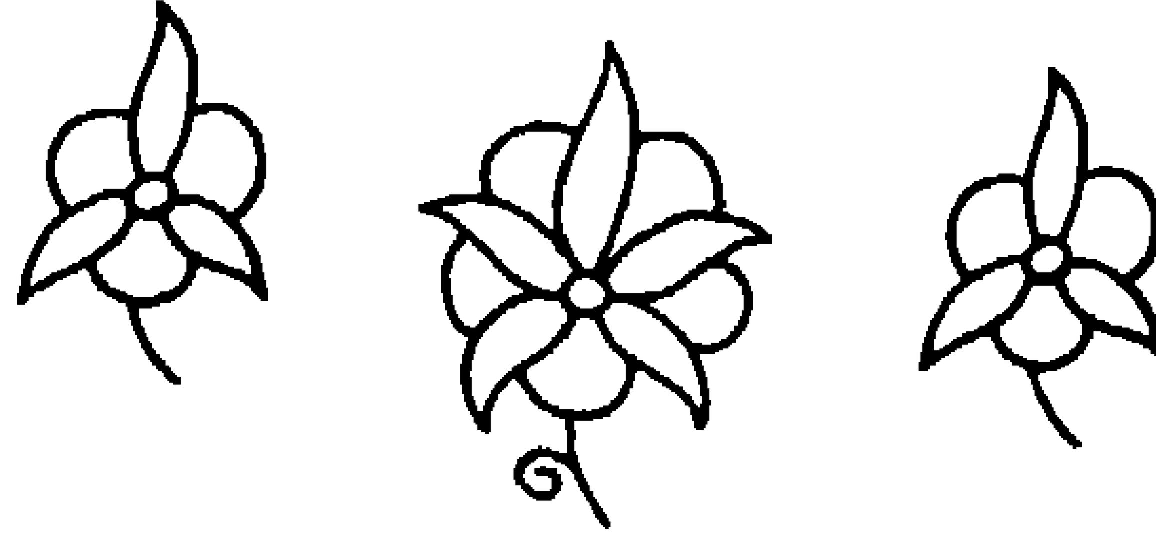
٤ – لابد أن تكون لنا مؤسسة تبشيرية عالمية ، وأعنى بذلك جهازا للدعوة الإسلامية فى الخارج ، يدعو للإسلام من ناحية ، ويرعى المسلمين الجدد من ناحية ثانية ، ويحمى المسلمين بالوراثة من ناحية ثالثة ، ولابد من إصدار كتب إسلامية باللغات العالمية الحية تصحح التصورات الخاطئة عن الإسلام فى الأذهان ، وتعرض الإسلام بأسلوب علمى يتناسب مع العقلية المعاصرة ، وتقدم الحلول الإسلامية لمشكلات المسلمين العصرية .

٥ – لابد من إعداد ترجمة مقبولة لمعانى القرآن باللغات الحية نسد بها الطريق على عشرات الترجمات المنتشرة الآن بشتى اللغات ، والتى قام بإعدادها المستشرقون ، وصدروها فى غالب الأحيان بمقدمات مملوءة بالطعن على الإسلام ، ولابد أيضا من اختيار مجموعة كافية ومناسبة من الأحاديث النبوية الصحيحة ، وترجمتها أيضا ، لتكون مع ترجمة معانى القرآن فى متناول المسلمين غير الناطقين بالعربية ، وفى متناول غير المسلمين الذين يريدون فهم الإسلام من منابعه الأصلية .

٦ – العمل على تنقية التراث الإسلامى حتى يكون غذاء فكريا صالحا للمسلم ، فتراثنا فيه الغث وفيه السمين . ومع أن الإسلام لا يتحمل وزر الخرافات والأوهام والإسرائيليات التى تشتمل عليها بعض كتب التراث لدينا ، فإن المستشرقين يستخدمون هذا التراث بكل ما فيه ، ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى مثال واحد وهو قصة الغرانيق المذكورة فى كتبنا ، والتى ركز عليها المستشرقون ، فإذا

اتهمناهم بالتجنى حق لهم أن يردوا الاتهام ويقولوا : نحن لم نخترع شيئا من عندياتنا ، أليست القصة واردة فى مصادركم المعتمدة ؟

٧ - محاولة اقتحام مجالات تدريس العلوم العربية والإسلامية فى الخارج عن طريق الاتفاقات الثقافية التى تعقد بين بلدان العالم الإسلامى ودول أوروبا وأمريكا ، وذلك بإرسال أساتذة أكفاء من الأقطار الإسلامية إلى معاقل الاستشراق للتدريس فيها .. وبذلك يمكن بالتدريج تصحيح التصورات الأوروبية عن الإسلام بالعمل العلمى الدؤوب ، وليس عن طريق الشعارات فقط .. وأعتقد أن هناك الآن جامعات فى أوروبا لديها الاستعداد للاستجابة لذلك .





تعليم القيم فريضة غائبة

أ.د . أحمد المهدى عبد الحليم(*)

تمهيـــد :

أحسب أننى لا أغالى كثيراً إن قلت إن كثيراً من مظاهر الاضطراب فى المجتمعات المعاصرة يمكن أن يرد فى التحليل النهائى إلى غياب الالتزام بنظام متسق للقيم التى تدفع الأفراد والجماعات والمجتمعات والدول إلى القيام بأنماط معينة من السلوك . وأزعم دون مبالغة ــ أيضاً ــ أن هذا القول يصدق على كل المجتمعات ، متقدمة كانت أو نامية ، غربية كانت أو شرقية .

فمنذ أكثر من ثلاثين عاماً وصف أحد علماء النفس المرموقين فى الولايات المتحدة الأمريكية العصر الحالى بأنه عصر «انعدام المعايير» وعصر «الفراغ» ، وأنه عصر «بلا جذور» يفتقد فيه الناس الأمل ، ويعوزهم وجود ما يعتقدون فيه ، ويضحون فى العمل من أجله[1] (Maslow, 1959, VI) .

وفى منتصف السبعينات استشرف مؤرخ اقتصادى أمريكى أن العالم مواجه بثلاث كوارث : الإبادة النووية ، والجوع العالمى ، وتخريب للنظام الأيكولوجى . وأضاف أنه يعتقد أن أعظم ما يكدّر جيل الكبار فى أمريكا هو عجز المجتمع عن نقل قيمه الأصيلة إلى الأجيال الناشئة . (Heibroner, 1974, 15) .

وتشير الإحصاءات الصادرة عن معهد جالوب فى عامى ١٩٧٥ ، ١٩٨٠ إلى أن ٧٩٪ ممن استطلع رأيهم فى شأن غايات التعليم فى أمريكا يرون أن التعليم فى المدارس يجب أن يضطلع بتعليم الطلاب الأخلاق ،

(*) أستاذ المناهج وطرق التعليم ، كلية التربية ، جامعة عين شمس .

وأن ينمى فيهم السلوك الخلقى .

ولذا نجد أن الاهتمام العام لدى المواطنين فى الولايات المتحدة موجه إلى تنمية الشخصية ، وإلى زيادة الوعى بأن كثيراً من مشكلات الجماهير يمكن أن تفهم ، وأن يتم التوجه إلى حلها ، إذا نظر إليها على أنها ناشئة عن عيوب فى تكوين الشخصية الأمريكية (Wilson, 1985, 3) .

وإزاء هذا كان طبيعياً أن نرى قادة الولايات المتحدة - برغم اختلاف توجهاتهم السياسية - يستحثون المؤسسات التعليمية على أن تدرس للطلاب بصورة مكثفة القيم التقليدية فى المجتمع الأمريكى (Rayan, 1989, 4) .

هذا ، والتحويلات السياسة والاقتصادية الحادثة الآن فى الاتحاد السوفيتى ، وفى دول أوروبا الشرقية تعتبر محاولات للتعديل فى نظام القيم الذى عاشت به وله هذه المجتمعات منذ عام ١٩١٧ ، وأنها تمثل دعوة إلى تبنى قيم إنسانية منها : قيمة «الحرية» ، وقيمة العدل الاجتماعى» ، وقيمة «تحقيق الذات» ، وقيمة «المشاركة الإيجابية» فى تسيير الحياة فى المجتمع . ولعل هذا هو ما عناه الزعيم السوفيتى «جورباتشوف» فى إجابته عن أسئلة لمحرر مجلة «تايم» الأمريكية حين قال : أنا أعتقد أن كون المرء شيوعياً يعنى أن يجعل أفكاره وخطط عمله عرضة للاختبار الأخلاقى ، وأن يضع القيم الإنسانية الشاملة فوق كل شىء (الأهرام القاهرية ١٩٩٠/٦/٤) .

وفى مصر عنى رئيس الجمهورية فى مناسبات عديدة بلفت نظر رؤساء الوزارات والوزراء بتنمية البشر : وزراء التعليم ، والثقافة ، والإعلام ، إلى ضرورة العناية بأن يكون للتعليم وللتثقيف والإعلام دور فى تنمية الشخصية المصرية (راجع خطابات تكليف وزارة الدكتور على لطفى ، والوزارة السابقة والحالية برئاسة الدكتور عاطف صدقى) .

وشدد رئيس الجمهورية فى مناسبتين أخريين (ذكرى المولد النبوى الشريف والاحتفال بيوم الدعاة) على ضرورة أن نحرص على إعادة تشكيل حياتنا وفقاً للتعاليم وللقيم التى يدعو إليها الإسلام فى مختلف جوانب الحياة .

وكان من بين ما قال فى ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم (الصحف اليومية ١٩٨٨/١٠/٢٤) ما يلى :

«تذكرنا الذكرى العطرة بأن أول ما قامت عليه رسالة الرسول العظيم صنع الإنسان الصاعد إلى الذروة ... الذى يؤمن بأن الخُلق هو الركيزة الأولى لكل رقى وتحضر» ، وأضاف : «ليس من شك فى أن مكارم الأخلاق : الصدق ، والأمانة ، والعفة ، والسماحة ، والوفاء ، والانتماء ،

واحترام حقوق الآخرين ، ومعاونة المحتاجين والمستضعفين ، وشعور الفرد بهموم الجماعة التى ينتمى إليها ، والعمل من أجل خيرها ... مع ما يتطلب ذلك من محبة وتراحم وإيثار وتعاون» .

«ليكن احتفالنا بذكرى ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم دعوة شاملة وعاجلة إلى إعادة النظر فى أحوال الأمة الإسلامية الراهنة ، ومطالبة ملحة للنهوض بهذه الأمة اجتماعياً وفكرياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأخلاقياً» .

«وإننى لأرجو أن تبدأ الهيئات والمنظمات والمؤسسات فى الاتصال والحوار والدراسة على الفور ، وذلك لتشخيص الداء ووصف ناجح للدواء» .

وفى ذات المناسبة الكريم عام ١٩٨٩ أشار الرئيس فى حديثه إلى بعض القيم الأخلاقية السمحة التى يجب أن توضح للمسلمين ، وأن تجسد فى سلوكياتهم : النقاء ، والاستقامة ، والصدق ، والأمانة ، والسماحة ، والرحمة ، والتواضع ، والمساواة ، والأخوة ، والعدالة ، والتكافل .

وأضاف «أقول – ولا أمل التكرار – أن كل أجهزة التربية والتثقيف والإعلام والتوجيه ، والدعوة والإرشاد مسؤولة مسؤولية مباشرة عن تحقيق هذا الذى نرجوه وندعو إليه قصداً» .

ولا أعتقد أن دعوة السيد رئيس الجمهورية قد تمت الاستجابة إليها فى أعمال أى من الوزارات المعينة بطريق عقلانية مخططة ، يرجى أن تُحدث أثراً فى تغيير الواقع الأليم لسلوكيات الناس فى مصر .

وافتقاد القيم فى المجتمع المصرى تعبر عنه وجهة نظر الأديب الكبير نجيب محفوظ فى كثير من كتاباته ، ومن أحدثها وجهة النظر التى كتبها تحت عنوان «دعوة للأنانية» والتى صور فيها ما يحدث فى المجتمع المصرى من كثرة مظاهر «اللامبالاة» بأنه محاولة للفتك بغريزة «الأنانية – وأن هذه الغريزة ، التى تتهم بالمغالاة فى حب الذات ، قد تحولت إلى غريزة أخرى تضمر الكراهية والفناء لصاحبها وذويه – ويضيف – فى سخرية لاذعة – لنبدأ بالدعوة للأنانية العاقلة الذكية ، التى تتسم بالفطنة والحكمة ، حتى إذا آتت الأنانية ثمرتها ، انتقلنا إلى مطلب جديد من مطالب الإنسان العاقل ، وأمكننا أن نتخاطب بلغة الدين والإنسانية (الأهرام القاهرية ، ٣١ مايو ١٩٩٠) .

وأختتم هذا التمهيد بتأكيد أن ثمة اتجاهاً قوياً فى المستويات العالمية والمحلية للدعوة إلى بذل جهود منظمة لتأصيل أن يعتمد الناس فى أقوالهم وأفعالهم على مجموعة من القيم ، وقد يختلف الناس فى النعوت التى توصف بها هذه القيم ، إلا أنها تبقى فى التحليل النهائى الموجهات الأساسية للسلوك ، ولذا

يجب أن تعنى بها المؤسسات التربوية ، وفى القلب منها مؤسسات التعليم النظامى .

وتهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية :

١ - ما الإطار الفكرى العام الذى تجرى فى نطاقه معالجة موضوع القيم ؟

٢ - ما طبيعة القيم أو ما ماهيتها ؟

٣ - ما القيم التى يجب أن تُعلم فى مؤسسات التعليم ؟

٤ - ما أنواع المواقف أو التداخلات التى يمكن أن تهيؤها مؤسسات التعليم بهدف تعليم القيم ؟

٥ - ما المعالم الرئيسية للطرق التى يجب أن يتبع فى تعليم القيم ؟

وسوف نعالج الموضوع فى فصول مستقلة من هذه الدراسة ، وذلك على الوجه التالى :

أولاً : الإطار العام لمعالجة القيم

يستلزم التصديق لمعالجة القيم أن يكشف الباحث عن الصيغة الكلية Paradigm أو الإطار العام ، الذى تتم فى حدوده معالجة موضوع القيّم . والصيغة الكلية - هنا - تعنى الافتراضات الأساسية ، والمفاهيم الجامعة ، التى يتبناها الباحث بالنسبة للكون ، والحياة ، وللإنسان ، وللعقل ، وللعلم والمعرفة . وأبادر فأقول إن الصيغة الكلية التى يوظفها الباحث فى هذه الدراسة ليست الصيغة السائدة فى الفكر الغربى ، وإنما هى صيغة مناهضة ، أو قل مناقضة للصيغة الغربية فى كثير من جوانبها .

والقسمات الفارقة بين الصيغة الغربية ، والصيغة الإسلامية التى تجرى هذه الدراسة فى حدودها يمكن أن نوجز معالمها الرئيسية فيما يلى :

١ - الكون والخالق :

تؤكد الصيغة الإسلامية أن الكون مخلوق لله ، وأن كل ما فيه من أشياء ، وظواهر ، وأحياء ، خاضع لسلطان الله ، الواحد الأحد . ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ .

[الزمر : ٦٢].

أى أن الإلوهية واحدة ، لا تتعدد ، ولا تقع فيها أية شركة ، وفهم الكون على هذا النحو مناقض لما يقول به أنصار الفلسفة الطبيعية .

وتؤكد الصيغة الإسلامية أن الكون عالمان : عالم الغيب ، وعالم الشهادة ، وهما عالمان يتداخلان ويتفاعلان دائماً ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، وإن أمكن التمييز بينهما . وأن للحياة سنناً تجرى على الأشياء والظواهر والأحياء ، سواء فى خلقها وحركتها ونموها وتحولاتها ، وأن

هذه السنن – فى اطرادها وتخلفها – مرهونة بمشيئة الله وقدره . وهذا يعنى أمرين : أولهما أنه لا موضع للصدفة فى حركة الكون ، وثانيهما أنه ليست هناك حتمية طبيعية أو بيولوجية أو اجتماعية[٢] كما يقول بعض أنصار الثقافة الغربية وأتباعهم .

٢ – الإنســــان :

الإنسان أكرم مخلوقات الله ، ميزه على سائر الأحياء بقدرته على إدراك المؤثرات الكونية والانفعال بها ، وبما فطره الله عليه من قدرة على التفكير والتأمل ، والتذكر ، والتوقع ، والتخيل ، والاختيــار الحر المسؤول فى الفكر وفى الفعل ، ومن قدرة على تجاوز محددات السياق «الزمكانى» واختزان المعارف ، واستخدامها ، وتوليد معارف جديدة ومتجددة .

واستناداً إلى هذا التميز فى البناء العقلى والنفسى للإنسان ، استخلف الله الإنسان فى الكون لإعماره ، وفقاً لعهد الله وميثاقه ، ووصولاً إلى تنمية الحيــاة وترقيتها ، والانتفاع بثمرات كل ما خلق الله فى الكون . ﴿ **إنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً** ﴾.

[الأحزاب : ٧٢] .

والإنسان بتكوينه الفطرى فيه قابليات ، ترتفع به إلى منزلة الملائكة ، وتنحدر به إلى درك الحيوان ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾. [الشمس : ٨] ، ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ** ﴾ . [التين : ٤ – ٦] ، ويتوقف موقعه بين هذين الطرفين على ما يبذل من جهد فى إعلاء ذاته أو تخفيضها ، وعلى الأواصر التى تجمع أفراد جنسه لتحقيق غايات الوجود البشرى فى الكون . وأفراد الجنس الإنسانى متساوون فى عبوديتهم لله لا تمايز بينهم إلا بتقوى الله ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ [الحجرات : ١٣].

ويقر الإسلام اختلاف الأمزجة والطبائع بين البشر ، كما يقر تعدد الأنماط والنماذج فى أوضاع الحياة الاجتماعية ، مادامت تجرى فى إطار ثوابت الدين ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ** ﴾. [هود : ١١].

وليس فى الإسلام خطيئة موروثة « Human Sinning » ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ** ﴾.

[الإسراء : ١٣] .

فالمسؤولية فى الإسلام فردية ، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ ..

[الأنعام : ١٦٤].

والمعصية فردية ، مقرونة دائماً بباب مفتوح للتوبة ، ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ . [آل عمران : ١٣٥] .

٣ - العقل والعلم والمعرفة :

للعقل فى الإسلام مكانة عالية ، بوصفه أداة للإيمان ، وأداة للعلم ، وانحياز الإسلام للعقل تشهد به آيات كثيرة فى القرآن الكريم ، جعلت أحد متكلمى المعتزلة ، القاضى عبد الجبار الهمدانى يقول : إن الأدلة الشرعية أربعة : أولها دلالة العقل ؛ لأن به يميز الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف أن القرآن الكريم حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع (عمارة ، ١٩٨٦ ، ٧٨) . وحقيقة الإلوهية ، وهى جوهر الإيمان بالله ، لا سبيل إلى إدراكها إلا بالعقل ؛ والقرآن الكريم معجزة عقلية . فالعقل والنقل متلازمان فى التصور الإسلامى ، وليسا متناقضين ؛ وهذا هو ما سوغ لعلماء «الكلام الإسلامى» أن يجعلوا الشك طريقاً للوصول إلى اليقين فى أصول الدين .

وللعلم فى التصور الإسلامى مفهوم شامل ، يتضمن كل معرفة منظمة يصل إليها الفكر الإنسانى من خلال : الإلهام ، والنظر والتأمل ، والملاحظة ، والتجريب . والعلم فى الإسلام يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا ، أو علوم النقل وعلوم العقل ، و«العقل» هو الحاكم الحاسم فى علوم الدنيا ، وهو الدليل الهادى حتى فى أمور الإلوهية والدين . (عمارة ، ٨٤ ، ١٧) .

والمعرفة المنظمة ليست قاصرة على معرفة الماهيات Know What ومعرفة الكيفيات Know How ؛ كما يقول بعض المفكرين ؛ ولكن هناك نوع ثالث ؛ هو المعارف التى تعين على تحديد الغايات ، ورسم المسارات ، سواء فى إنتاج المعارف أو فى استخدامها فى النمطين السابقين . ويطلق علماء الغرب على هذا النوع الثالث من المعارف (Jantaseh, 1975, 7) « Know - Where - to » . ويدخل فى هذا النمط - فى رأيى - المعتقدات الدينية والمعارف النقلية ، والقيم الإنسانية ، والأخلاق .

وليس لاكتساب المعارف طريق واحدة هى الملاحظة والتجريب ؛ كما يقول دعاة منهج «التجريب والتحليل» وإنما تكتسب المعارف بأساليب مختلفة ؛ من بينها الأساليب الجمالية Aesthetic والإلهامية Intuitive والعملية Practical والروحية (Eisner, 1985, NSSE Spiritual

. Yearbook 1985)

٤ – التنوع داخل الوحدة :

وقد يفيد فى تحديد الإطار العام لهذه الدراسة أن أنهيه بتأكيد أن الصيغة الإسلامية تقوم على وَحْدة الكون ، وتؤمن بالتنوع داخل هذه الوَحْدة ، والتنوع لا يعنى التناقض أو التصادم على النحو الذى نجده فى كثير من الثنائيات التى أفرزتها «الفلسفة الطبيعية» و«الوضعية المنطقية» فى الفكر الغربى ؛ فالإسلام لا يتبنى التفكير ذا القطبين ؛ «إما ... وإما» بحيث لا يرى الدنيا مناهضة للدين ، ولا الحياة الآخرة نقيضاً للحياة الدنيا ، ولا الفرد مواجهاً للمجتمع ، ولا العقل مناقضاً للنقل ، ولا وقائع الحياة منفصلة عن قيمها ، ولا الذاتية منافية للموضوعية ، ولا الفكر النظرى مناقضاً للممارسة العملية ، ولا الرجل مناهضاً للمرأة ، ولا الماضى قيداً على الحاضر أو المستقبل ونحو ذلك من الثنائيات المقيتة التى تسيطر على عقول بعض المفكرين . ويقف الإسلام من كل هذه الثنائيات موقفاً وسطاً ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ** ﴾ [البقرة : ١٤٣] . والوسطية الإسلامية ليست وسطية حسابية ؛ وإنما هى وسطية تتسم بالدينامية ، وسطية تؤمن بالمثال ، وتؤمن فى الوقت نفسه بالواقع ، وتحاول أن تحرك الواقع تجاه المثال ، ضماناً لحركة الحياة ، ولإعمار الكون . فى حدود الفطرة الإنسانية ، ومن هنا يمكن القول : إن الصيغة الإسلامية صيغة «مثالية» – فى حدود ما شرع الله – «واقعية» فى إطار ما هو مهيأ للأفراد والجماعات والمجتمعات . وأداء الأمانة التى استخلف فيها الإنسان يتمثل فى أن يحاول – قدر وسعه – أن يتحرك فى الواقع وعينه على المثال ، وأن يسعى إلى تطوير الواقع ، وإعادة صياغته من منظور مثالى .

ثانياً : ماهيـة القيـم

القيمة فى اللغة واحدة القيم ، وهى ثمن الشىء بالتقويم ، وفى القرآن الكريم : ﴿ **ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [التوبة : ٣٦]. أى المستقيم ، والمقوّم لأمور الناس . وفيه أيضاً ﴿ **يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ** ﴾ [البينة : ٣] أى ذات قيمة رفيعة ؛ لأنها جامعة لما ذكر فى كتب الله جميعها . وكلمة قيمة مشتقة أصلاً من القيام ، ونقيضه القعود ، والقيام فى معانيه هو العزم ﴿ **وَإِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ** ﴾ [الجن : ١٩] أى لما عزم . والتقويم يعنى الترجيح ، وبيان فضل شىء أو معنى على شىء أو معنى آخر ، فالراجح – معنوياً – يعنى الفضل والفضيلة ، وهما ضد النقص والنقيصة ،

ومن هنا ارتبطت القيم فى جانبها الإيجابى بالفضائل الخلقية ، وفى جانبها السلبى بالنقائص أو الرذائل . هذا هو بعض ما قيل فى التعريف اللغوى لكلمة القيمة . والتعريفات اللغوية مفيدة ولكنها ليست كافية ؛ ولذا يجب أن ننظر فى المعنى الاصطلاحى للكلمة . وفى هذا الصدد يجد المرء أن «القيم» غدت مبحثاً أصيلاً فى عدد غير قليل من أنظمة المعرفة ؛ فهى مبحث فى الفلسفة ، يستقل بدراسات فى أحد فروعها الذى يطلق عليه مصطلح «أكسيولوجى» . وهى مبحث مهم فى الدراسات التاريخية - ثقافية أو كانت مادية - وهى مبحث يحتل مكانة بارزة فى الدراسات الدينية ، والأخلاقية ، والنفسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية .

واستقصاء معنى «القيم» فى تلك المجالات المعرفية جميعها عمل يخرج عن نطاق هذه الدراسة . وقد يكفى أن نحدد ماهيتها ، بتحديد أبعادها ، وذكر شروط تحقيقها ، بصورة تميز مفهومها عن غيره من المفاهيم :

● القيمة مفهوم تجريدى ، أى أنها معنى عقلى ، له وجود ذهنى ، ليس الزمان ولا المكان جزءاً فيه ، وما يتحقق من هذا المفهوم فى الزمان والمكان هو أفراد من ماهية القيمة - وفى عبارة أخرى أقول : إن القيمة ليس لها وجود عيانى ، وإنما هى تصور ذهنى .

● ويشير مفهوم القيمة إلى حالة عقلوجدانية ، يمكن تعرُّفها فى الأفراد والجماعات والمجتمعات ، من خلال مؤشرات هى : المعتقدات والأغراض ، والاتجاهات ، والميول ، والطموحات ، والسلوك العلمى .(تدفع الحالة العقلوجدانية) صاحبها إلى أن يصطفى بإرادة حرة واعية ، وبصورة متكررة نشاطاً إنسانياً - يتسق فيه الفكر والقول والفعل - يرجحه على ما عداه من أنشطة بديلة متاحة ، فيستغرق فيه ، ويسعد به ، ويحتمل فيه ومن أجله أكثر مما يحتمل فى غيره دون انتظار لمنفعة ذاتية .

وتعريف القيم على النحو السابق يعنى أن التحقيق الكامل لماهية «القيمة» يحتم توفر عدد من الشروط أو المحكات ، وذلك على الوجه التالى :

(١) الحرية :

أولى الخصائص التى يجب أن تتوفر لتحقيق القيم هى «الحرية» ؛ وذلك حيث تدل خبرات الأفراد والجماعات والأمم ، على أن الأعمال التى تفرض على البشر من سلطة خارجية عن ذواتهم تزول بمجرد زوال السلطة الفارضة . ويستوى فى هذا الصدد أن تلجأ السلطة إلى الإغراء والترغيب أو أن تعتمد إلى التهديد والترهيب . ولعل هذا هو ما جعل علماء الفقه الإسلامى يتفقون على كراهية صلاة الحاقن وصلاة الجائع . أى أن ممارسة

الفضائل تحتاج إلى مناخ يسوده الأمن النفسي والأمن المادى .

ودعوة الإسلام إلى ضرورة توفر الحرية فى الاعتقاد ، ونفى الإكراه فى أمور الدين ماثلة فى قوله تعالى : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾
[الأعراف : ١٥٧] ،
﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾
[الزمر : ٤١] ،
﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا ﴾ [الكهف : ٢٩] ، ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾
[سورة يونس : آية ٩٩].

وفى التاريخ الإسلامى شواهد كثيرة لتأصيل حرية البشر ، وتجنب الضغط والإكراه ؛ فسعد بن عبادة وهو صحابى جليل عاش عهد الخليفة الراشد أبى بكر و لم يبايعه على الخلافة ، ومات دون أن يبايع عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

(٢) تعدد البدائل :

والشرط الثانى لتحقيق القيمة أن يكون اختيار المرء لها اختياراً من بين عدد من البدائل المتاحة ، وقديماً قال الشاعر العربى ساخراً : «ومن العفة ألا تجد». ولكن العفة كل العفة أن تتاح بدائل مختلفة للسلوك ؛ فيتجنب المرء البدائل الخبيثة ، ويختار البديل الطيب النافع للناس وللمجتمع . وتعدد البدائل وتفاضلها ، هو الاختيار الحقيقى للطبيعة البشرية ، التى عبّر عنها القرآن الكريم بقوله : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [الشمس : ٧/١٠] . فالنفس البشرية ذات قابليات متساوية للخير وللشر ، للهدى وللضلال . والذكى هو من يزكى نفسه ، ويرتفع بقيمة الإنسان ، ويختار نَجْد الهدى والحق ، ويعف عن نجد الضلال والباطل ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾
[البلد : ٨ — ١٠] .

(٣) العقلانيــة :

من خصائص القيم الإنسانية أنها عقلانية ، فإذا كان الشرطان السابقان ينفيان الجبر والقسر والإكراه ، وتحديد السلوك فى مسار واحد تنعدم معه فرصة الاختيار الحر المسؤول ؛ فإن هذا الشرط يعنى أن القيمة لا تنشأ عن تقليد أعمى، ولا تكون إفرازاً مشعوذاً ، غير منضبط بمقياس العقل والمنطق ، وهما مزية الإنسان على ما عداه من الكائنات الحية . وقد قدمت فى مقام الإطار الفكرى الذى تعتمد هذه الدراسة ما يؤكد تشديد الإسلام على إعمال العقل فى أمور الدين وأمور الدنيا

على السواء ، وإعمال العقل بالنسبة للقيمة يعنى أن يتدبر الإنسان عواقب البدائل المختلفة للسلوك ، وأن يختار من بينها أكثرها خيراً ، وأعظمها نفعاً للجماعة وللمجتمع ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد : ٢٤] وأعيد في هذا المقام الإشارة إلى تآخى العقل والنقل فى الصيغة الإسلامية للحياة . وفى هذا يقول ابن رشد كلمات جامعة وحاسمة « إنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ؛ فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ، ويشهد له ؛ أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة » (عمارة فى تحقيقه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ١٩٨١ ، ٦٧) .

(٤) التكرار والاستمرار :

ومن الخصائص الأساسية فى القيمة تكرار حدوثها بصفة مستمرة ، فمن يصدق مرة أو مرات لا يوصف بأنه فاضل فى سلوكه ؛ وإنما تتأكد القيمة وتبرز الفضيلة الخلقية فى سلوك الإنسان إذا تكرر حدوثها بصورة تجعلها عادة مستحكمة ، أو جزءاً من النسيج العقلى والسلوكى لصاحبها ، وعنواناً لهويته .

ومن هنا كان تنديد القرآن بأولئك الذين لا يثبتون على اتباع طريق الهدى والحق ، ويتراوح سلوكهم بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً ﴾ [النساء : ١٣٧] .

وكان تنديد القرآن بالنموذج البشرى الذى لا يستقيم على فعل الخير ويؤدى منه القليل ، ثم يقعد عن مواصلته أو يكف عنه ﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِى تَوَلَّى وَأَعْطَى قَلِيلاً وَأَكْدَى ﴾ [النجم : ٣٣ – ٣٤] أى ضعف عن الاستمرار فى العطاء أو كف عنه مع توفر مقوماته .

وفى تأكيد معنى العادة المستحكمة فى القيمة ، ينعى القرآن على آل فرعون عادة الكذب ، وهى نقيض الصدق فى سلوكهم ﴿ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [آل عمران : ١١] .

(٥) اتساق العمل مع العقل :

ومن المحكات الأساسية لاختبار القيمة فى السلوك الإنسانى أن تترجم المقولات اللفظية التى تعبر عنها إلى سلوك عملى ، وذلك حيث تدل المشاهدة على أن كثيراً من الناس يتحدثون بأفواههم عن الفضائل الخلقية كالصدق والأمانة ورعاية الصالح العام ، فإذا خلوا إلى أعمالهم أو إلى شياطينهم ، كان سلوكهم مناقضاً لما يتحدثون به ، وتوشك هذه الحالة فى الأفراد وفى الجماعات وفى المجتمعات أن تشكل نوعاً من انفصام الشخصية ، وهو

مرض مشهود فى خاصة الناس وعامتهم ، ويمثل ضرباً من النفاق والتناقض اللذين نهى عنهما القرآن الكريم ، وجعلهما صفة تهدد الإيمان ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢ ، ٣] واقتران الإيمان القلبى بالعمل الفعلى دعوة مؤكدة فى كثير من آيات القرآن الكريم ﴿ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ﴾ [الكهف : ٨٨] وقد توعد القرآن الكريم الذين يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا بعذاب أليم ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [آل عمران : ١٨٨].

(٦) الاعتــزاز بالقيمــة :

ومن المحكات الأساسية التى تميز القيمة ، أن يعتز بها أصحابها ، وأن يسعدوا بها ، وأن يسعوا إلى إشاعتها بالعمل الدائب ، وبالحكمة والموعظة الحسنة . وقد يصل هذا الاعتزاز إلى النضال فى سبيل تأكيد القيمة ، وتثبيتها فى واقع الحياة ، وتحمل الأذى فى سبيلها . تلك كانت سنة الله فى نشر دعوات الإصلاح ممثلة فى الأديان السماوية . ومن أمارات عدم الإيمان الارتياب والتردد ، والقعود عن إشاعة الفضائل ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [الحجرات : ١٥] .

(٧) الإيثـــــار :

ولعل آخر شرط أو خاصة تميز القيمة عن مجرد العمل المشروع هو إيثار الآخرين ، فسعى الرجل على رزقه ورزق عياله عمل مطلوب ومشروع ، ولكنه لا يشكل قيمة ؛ لأنه مراد به منفعة الذات ، ورعاية الأهل الأقربين . ومجرد أداء العمل واستيفاء متطلباته الشكلية أمر مطلوب ولكنه يختلف عن القيمة وهى إتقان العمل ، وإيثار الآخرين على النفس مع حاجتها إلى ما يبذله صاحبها يمثل قيمة رفيعة ، وكانت هذه القيمة دعامة من دعامات بناء أمة الإسلام ؛ حيث تخطى الأنصار فى المدينة المنورة ما هو غريزى فى البشر ، وآثروا المهاجرين على أنفسهم ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [الحشر : ٩] ومعنى هذا بالنسبة للقيمة ، هو أن يكون ما يبذله الإنسان من جهد ، أو مال ، أو عاطفة ليس مراداً به

منفعة ذاتية ، أو مراءاة الناس ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾

[البقرة : ٢٦٤]

فالإنفاق يجب أن يراد به وجه الله ، ومنفعة الجماعة ، ولا يجوز أن تكون النية فيه هى إرضاء حاكم أو لفتاً لأنظار الناس ﴿ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ﴾

[البقرة : ٢٧٣] .

ثالثاً : القيم التى يجب أن تعلّم فى المدارس

حديثى عن القيّم التى ينبغى أن تنهض المدارس بتعليمها يستند على عدد من المسلمات أوجزها فيما يلى :

(١) مصادر القيم :

إن مصادر القيّم فى حياة البشر – فى ضوء الإطار الفكرى العام الذى قدمته – مصادر عديدة يتضافر بعضها مع بعض ، ولا يناقض بعضها بعضاً . **وأول** هذه المصادر هو الدين ، والإسلام خاتم الأديان ، وذلك حيث يحدد الوحى الإلهى الحلال والحرام فى صورة حاسمة ، ويحدد السلوك بوصفه طاعة لأوامر الله ؛ وتوجيهاً للإنسان الذى استخلفه الله فى إعمار هذا الكون . وفى هذا الصدد يُلْجَأ إلى القرآن الكريم ، وإلى السنة النبوية قطعية الثبوت قطعية الدلالة . **وثانى** هذه المصادر هو العقل الجمْعى (يلاحظ أن معظم الآيات القرآنية التى وردت فيها مادة : يعقل جاءت بصيغة الجمع مثبتة «يعقلون» و «تعقلون» ومستفهم عنها على سبيل الإنكار «أفلا تعقلون» ، وتلك قرينة على أن يكون الاعتماد فى التدليل العقلى على عقل الجماعة وليس عقل الفرد . **وثالث** هذه المصادر هو الخبرة التاريخية التى مرت بها الأمم ، وفى القرآن الكريم تفصيلات كثيرة عن قصص الأمم السابقة . وفى الدراسات التاريخية والاجتماعية للأمم والشعوب زاد يمكن أن يستفاد منه فى تحديد القيم . **ورابع** هذه المصادر هو التراث العربى الإسلامى . ونحتاج فى هذا المصدر إلى نظرة نقدية ؛ تسوّغ لنا أن نختار منه القيم الرفيعة التى تتجلى فى مجريات الأمور فى عصور الازدهار العربى الإسلامى ، وكذلك القيم التى يمثلها سلوك الشخصيات التاريخية التى أسهمت بالفكر وبالعمل فى إرساء معالم الحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة إنسانية . **وخامس** هذه المصادر هو المجتمع الذى يراد تعليم القيم لأبنائه ، ويستلزم اللجوء إلى المجتمع – فيما أرى – تشخيص الواقع الراهن للمجتمع ، وتحديد النواقص والثغرات التى تتجلى فى سلوك خاصة الناس وعامتهم ، وتقارن نتائج فحص هذا الواقع وإمكاناته بالوضع المثالى ، أى بما ينبغى أن يكون عليه هذا الوضع ، وذلك على النحو الذى يتم استخلاصه من البحث

فى المصادر الأربعة الأولى .

(٢) وَحْدة القيم وتنوعها :

الحديث عن وَحْدة القيم وتنوعها مبحث مهم فى الدراسات الفلسفية . وسوف أفترض – لأغراض هذه الدراسة – أن القيمة الجامعة يمكن أن يعبر عنها بأنها قيمة «تحقيق الإنسان» لذاته وإنجاز مسؤولياته ، بوصفه مستخلفاً عن الله سبحانه وتعالى فى تعمير هذا الكون ، وتندرج تحت هذه القيمة الكلية قيم دونها فى المستوى النظرى والعلمى مثل : الحرية ، والمساواة ، والعدل ونحو ذلك . ثم تندرج تحت قيمة الحرية قيم أخرى تختلف تبعاً لاختلاف مجال النشاط الإنسانى الذى يتم فيه التعبير عن الجانب الإيجابى أو السلبى فى القيمة مثل : حرية العبادة ، حرية التعبير ، والحرية السياسية ، وتحت قيمة المساواة أو تكافؤ الفرص تندرج قيم مثل : تكافؤ فرص التعليم ، وتكافؤ فرص التعبير ، وتكافؤ فرص المشاركة فى اتخاذ القرار وهكذا .

وفى مثل هذا السياق نجد أننا بصدد مفهومين يتصلان بالقيم ، أولهما مفهوم «التسلسل» ، وأعنى به الترتيب الهرمى لنظام القيم ، الذى يحدد درجاتها فى تسلسل رأسى تكون كل قيمة فيه أعلى من القيمة التى تسبقها فى نظام تصاعدى أو تنازلى ، وثانيهما مفهوم تصنيف القيم ، وهو العملية التى يتم بها توزيع القيم فى مجالات أفقية كأن يقال : قيم اجتماعية ، وقيم اقتصادية ، وقيم أخلاقية ، وقيم دينية ، وقيم رياضية .

وسوف أفترض أن عملية ترتيب القيم فى نظام تعاقبى ، وعملية تصنيفها فى فئات أو زمر ، يمكن أن يدعى لكل منها صفتا الجمع والمنع ، عملية لا جدوى منها لتحقيق أغراض الدراسة الحالية .

(٣) مسؤولية تعليم القيم :

أفترض – لأغراض هذه الدراسة – أن مسؤولية تعليم القيم مهمة يجب أن تعنى بها كافة القوى التربوية فى المجتمع : الأسرة ، والمدرسة ، ومؤسسات المجتمع المختلفة : السياسية ، والإدارية ، والإعلامية . ومن الضرورى أن تنسق كل هذه القوى التربوية فى أهدافها وأنشطتها بحيث لا تناقض مؤسسات المجتمع مثلاً ما تقوم به المدرسة أو تناهضه .

وفى ضوء هذه المسلمات أنتقل إلى المهمة الأصلية لهذا القسم من الدراسة ، وهى تحديد القيم التى يجب أن تُعلّم فى مؤسسات التعليم النظامى وتشمل المدارس والجامعات . وفى هذا الصدد أقدم الاقتراحات التالية :

الاقتراح الأول : حقوق الإنسان فى الإسلام :

فى ٢١ من ذى القعدة ١٤٠١هـ (١٩ سبتمبر ١٩٨١) أصدر المجلس الإسلامى الدولى للعالم وثيقة جعل عنوانها «البيان

العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام» . وهى وثيقة تعاون فى إعدادها نخبة صالحة من كبار مفكرى العالم الإسلامى . واستخدم فى الوثيقة مصطلح «حقوق» دون ذكر للواجبات استناداً إلى أن «حق» كل فرد هو «واجب» على فرد آخر ، أو جماعة أو هيئة أخرى .

وقد صدرت الوثيقة بمدخل يبين الأصول العامة والمبادىء الإسلامية التى صيغت الحقوق فى ضوئها ، كما يتضمن هذا المدخل تصوراً شاملاً لكل من الفرد والمجتمع فى نظر الإسلام .

وسوف أورد فيما يلى قائمة بهذه الحقوق ، ولن أحدث فى هذه القائمة أى تعديل سوى أنى سوف أستبدل كلمة قيمة بكلمة «حق» .

(١) **قيمة الحياة** : بمعنى أن حياة الإنسان مقدسة لا يجوز الاعتداء عليها أو سلبها إلا بسلطان الشريعة ، وأن للإنسان كياناً مادياً ومعنوياً تحميه الشريعة فى حياته وبعد مماته .

(٢) **قيمة الحرية** : بمعنى أن الحرية صفة طبيعية يولد بها الإنسان ، ويجب ألا يعتدى عليها ، ويجب توفير ضمانات كافية لحماية حرية الأفراد والشعوب .

(٣) **قيمة المساواة** : بمعنى أن الناس سواسية لا تمايز بينهم ، وأن تفاضلهم يجب أن يكون وفقاً لأعمالهم ، وتتجلى المساواة فى حق الانتفاع بالموارد فى المجتمع دون تفرقة بين من يبذلون جهداً واحداً .

(٤) **قيمة العدالة** : بمعنى حق كل فرد فى أن يتحاكم إلى الشريعة ، وحقه فى أن يدفع الظلم عن نفسه ، وواجبه فى دفع الظلم عن غيره . هذا بالإضافة إلى حق الفرد وواجبه فى الدفاع عن حقوق الآخرين وحق الجماعة .

(٥) **قيمة المحاكمة العادلة** : بمعنى أن البراءة هى الأصل ، ولا تجريم إلا بنص شرعى ، ولا تجريم إلا بأدلة قطعية تقررها هيئة طبيعية قضائية ، وألا يؤخذ إنسان بجريرة غيره ، ولو كان من ذويه الأقربين .

(٦) **قيمة حماية** الفرد من تعسف السلطة أيا كانت .

(٧) **قيمة الحماية** من التعذيب .

(٨) **قيمة حماية** عرض الفرد وسمعته .

(٩) **قيمة كفالة** حق اللجوء للمضطهدين والمظلومين .

(١٠) **قيمة حماية** حقوق الأقليات على الوجه الذى أصلته شريعة الإسلام .

(١١) **قيمة المشاركة** فى الحياة العامة : بمعنى حق الفرد فى المعرفة بما يجرى فى مجتمعه ، وحقه فى تولى المناصب والوظائف وحقه فى أن يختار حاكمه بإرادة حرة .

(١٢) **قيمة حرية التفكير والاعتقاد والتعبير** : بمعنى حق كل فرد فى التعبير عن

فكره ومعتقده بحرية كاملة ، وحقه فى التعبير عن رفض الظلم ، وحقه فى نشر المعلومات مادامت لا تمثل خطراً على أمن المجتمع والدولة ، وواجبه فى احترام مشاعر مخالفيه فى الدين .

(١٣) **قيمة الحرية الدينية** : بمعنى حرية الاعتقاد وحرية العبادة وفقاً لمعتقد الفرد .

(١٤) **قيمة الدعوة والبلاغ** : بمعنى حق إنشاء المؤسسات اللازمة للدعوة إلى الحق ، وحق الفرد وواجبه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(١٥) **القيم الاقتصادية** : بمعنى الانتفاع بثروات الطبيعة وواجب عدم إفسادها . وقيمة العمل والإنتاج ، وقيمة الملكية الخاصة ، وحق الفقراء فى مال الأغنياء ، وتوظيف مصادر الثروة ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة ، وترشيد النشاط الاقتصادى عن طريق منع الغش والضرر والجهالة ، والاستغلال ، والتغابن ، والاحتكار ، والربا ، ورعاية مصلحة الأمة والتزام قيم الإسلام بعامة .

(١٦) **قيمة حماية الملكية** : وعدم انتزاعها إلا بتعويض مناسب .

(١٧) **قيمة العمل** وإتقانه .

(١٨) **قيمة استيفاء الفرد** لكفايته من مقومات الحياة مادية كانت هذه المقومات أو صحية أو عقلية .

(١٩) **قيمة بناء الأسرة** : بمعنى الحقوق والواجبات فى بناء الأسرة وحقوق الأفراد وواجباتهم داخلها .

(٢٠) **قيمة الزوجية** : بمعنى أن حق الزوجة فى الإسكان وفى الإنفاق عليها ، وحق الزوجة فى إنهاء عقد الزواج ودياً ، وحقها فى طلب التطليق أمام القاضى ، وحقها فى الميراث ، وواجب كل من الزوجين فى حفظ غيبة صاحبه .

(٢١) **قيمة التربية** : بمعنى حق الأولاد على الآباء فى التعليم ، وحق جميع المواطنين فى التعليم فى إطار سياسة تتكافأ فيها الفرص .

(٢٢) **قيمة حماية** : خصوصيات الإنسان بمعنى تحريم التسور والتجسس ، وتتبع عورات الناس .

(٢٣) **قيمة إتاحة حرية الارتحال والإقامة** : بمعنى حرية الحركة والتنقل وتجريم الإبعاد عن الوطن ، واعتبار أن الإسلام يمثل داراً واحدة .

هذه قائمة من القيم يمكن أن تكون موضوعات للتعليم فى المؤسسات التعليمية ، وتحتاج هذه القائمة إلى توزيعها على مراحل التعليم المختلفة ، ملاءمة ما يقدم منها فى كل مرحلة لمستوى نضج المتعلمين ، وللمطالب الملحة فى كل مجتمع من رصيد القيم التى تضمنها هذا البيان .

الاقتراح الثانى : جعل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية محوراً لتعليم القيم .

قدم الدكتور عادل العوّا (١٩٨٧) تصوراً عن « قضايا القيم » فى دراسة أعدها لكتاب : **الفكر التربوى العربى الإسلامى : الأصول والمبادىء** ذكر فيه أن النظرة الإنسانية فى الإسلام قائمة على المساواة بين الناس ، وأنه لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى ، وألمح إلى أن بعض القيم الإسلامية يسهل اشتقاقه من آيات القرآن الكريم . وذكر مثلاً لذلك الآيات من (١٣ - ٣٧) فى سورة الإسراء ابتداء من قوله تعالى : ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ** ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ **إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً** ﴾ وحين يتأمل المرء هذه الآيات الكريمة يجد أنها تتضمن مجموعة القيم التالية :

« قيمة المسؤولية الفردية ، وقيمة الاعتقاد فى الحساب ، وقيمة حرية الاعتقاد ، وقيمة طاعة الوالدين ، وقيمة صلة ذوى القربى والمساكين ، وقيمة الحياة ونقيضها قتل النفس ، وقيمة المحافظة على مال اليتيم ، وقيمة الوفاء بالعهد ، وقيمة الأمانة ، وقيمة عدم اتباع الهوى ، وقيمة مجانبة التكبر والعدوان (العوّا ، ١٩٨٧ ، ٢٢٩ - ٢٣٠) ثم أضاف قيماً أخرى تشتق من القرآن الكريم ومن السنة المشرفة ، وهى قيم : عالمية الإسلام ، والحرية ، والسلام ، والتعاون على البر والتقوى والتكافل ، والصدق ، والاستقامة ، والعفو ، ونصرة المظلوم ، واتقاء شُح النفس .

وأعتقد أن هذا التصور هو الذى يجرى عليه العمل الآن فى تعليم مادة التربية الدينية ، وأن معلمينا غير مؤهلين لاستنباط القيم من الآيات على النحو الذى قدمناه هنا . هذا بالإضافة إلى أن جعل النص القرآنى ، أو نص الحديث النبوى هو البداية يغرى بعض المعلمين بالتركيز على المعانى اللغوية والتفسيرات اللفظية دون الاهتمام بتعليم القيم على نحو يمكن أن يعمقها فى نفوس المتعلمين بطريقة حوارية على الوجه الذى سوف أعرضه فى مكان تال بهذه الدراسة .

الاقتراح الثالث : تصور أهل التصوف

عنى أبو حامد الغزالى باستخلاص القيم الإسلامية من نصوص القرآن الكريم وحده ، وخصص فى كتابه «جواهر القرآن» قسماً مستقلاً سماه كتاب «الأربعين فى أصول الدين» وفيه عرض لما سماه الأعمال الباطنة ، وقسمها إلى أخلاق مذمومة يجب تزكية النفس منها وهى عشرة : شره الطعام ، وشره الكلام ، والغضب ، والحسد ، وحب المال ، وحب الجاه ، وحب الدنيا ، و الكبر ، والعجب ، والرياء . وإلى أخلاق محمودة وهى - أيضاً - عشرة : التوبة ، والخوف ، والرجاء ، والزهد ، والصبر ، والشكر ، والإخلاص ، والصدق ،

لتوكل ، والمحبة ، والرضا بقضاء الله . فى العوّا ، ١٩٨٧ ، ٢٣٨ – ٢٣٩) .

ويرى صاحب كتاب «الدر المنثور فى تفسير أسماء الله الحسنى بالمأثور» أن الله سبحانه وتعالى قد وضع فى الجنس البشرى سبعة معان ، تمثل كل واحدة منها قيمة من القيم العليا ، وهى : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، كما وضع سبحانه فى الصورة الإنسانية أضداد هذه القيم وهى على الترتيب : الموت ، والجهل ، والعجز ، والإباء ، والصمم ، والعمى ، والبكم . (عبد العزيز يحيى ، ١٣٤٨هـ ، ٢٤/٥/٤/٢) .

وتمثل هذه المحاولات الصوفية محاولات مبكرة جداً فيما يسميه علماء المناهج مراكز تنظيم المنهج Organizaticn Centers ، وتقديم هذا التصور بالإضافة إلى الاقتراحين السابقين أردت به أن أدلل على أن هناك محتويات كثيرة يمكن أن تعلّم فى إطار ما تتحدث عنه هذه الدراسة وهو «تعليم القيم» .

والواقع هو أن الفكر التربوى فى المستوى العالمى وفى المستوى المحلى قد أهمل أمر تعليم القيم إهمالاً كبيراً ، ووجهت العناية فى التعليم إلى الجانب المعرفى الوسيلى ، وأعنى بذلك المعارف التى يوظفها المتعلمون فى كسب الرزق ، وإلى جانب مهارات الأداء المختلفة ، أما الجانب الوجدانى ، وتقع القيم فى الصميم منه ، فقد أهمل ؛ إلى درجة يظن معها أن «تعليم القيم» يمكن أن يكون ناتجاً ثانوياً عارضاً لتعليم المواد الدراسية ، أو أن يترك أمره لمؤسسات أخرى هى : الأسرة ودور العبادة (المساجد والكنائس) ، وقد دلت مشاهدات عامة الناس وخاصتهم على أن الاعتماد على الأسرة ودور العبادة وحدها فى تعليم القيم عمل قليل الجدوى .

وأنتقل الآن إلى الإجابة عن السؤال التالى من أسئلة الدراسة وهو : ما المواقف المدرسية التى يمكن أن تتيحها المدرسة لتعليم القيم ؟

رابعاً : المواقف المدرسية التى يمكن أن تستغل فى تعليم القيم

من الحقائق الثابتة الآن فى مجال التعليم أن مناهج التعليم تنقسم إلى منهجين : أحدهما صريح معلن ، والثانى ضمنى مستتر . والمنهج الأول هو الصورة الرسمية التى تقررها السلطات المسؤولة فى هيئة مواد دراسية ذات أهداف معينة ومحتويات تغطى جوانب المعرفة البشرية المتاحة ؛ اللغات ، والإنسانيات والعلوم الطبيعية والحيوية والرياضيات وهكذا . أما المنهج الثانى فيعنى المعايير والقيم والمعتقدات غير المعلنة ، والتى تستند

إليها القواعد والإجراءات التى تشكل الأعمال النمطية ، والعلاقات الاجتماعية ، داخل المدرسة ، وفى الفصول الدراسية .

واستناداً إلى فهم المنهج على هذا الوجه فإن المواقف التى يمكن أن يتم فيها تعليم القيم داخل المدرسة يمكن تصورها موزعة على الوجه التالى :

(١) التعليم العابر غير المقصود لذاته :

ويتكفل بهذا النوع من التعليم – بصورة واعية أو غير واعية – التنظيمات الإدارية والعلاقات الاجتماعية داخـل المؤسسة التعليمية الدراسية . وسوف أكتفى فى هذا الجانب بذكر أمثلة لهذه المواقف وللقيم التى يشتربها المتعلمون منها :

● تركيز السلطة داخل المدرسة فى فرد واحد أو فى عدد محدود من الأفراد يترك فى نفوس التلاميذ شعوراً بأن قيمة «القيادة» محكومة بالتعيين ، دون نظر إلى المعرفة والخبرة ، والاستفادة من جميع العقول المتاحة فى بيئة المدرسة .

● نمط العلاقات السائدة بين إدارة المدرسة والمعلمين يمكن أن يكون استبدادياً أو ديمقراطياً أو متسيباً ، ويتعلم التلاميذ قيمة كل نمط من هذه الأنماط من خلال متابعتهم للنشاط اليومى فى المدرسة .

● يختلف نوع التفاعل الذى يحدث داخل الموقف التعليمى ذاته . وقد دلت نتائج عدد من البحوث أن التلاميذ يتعلمون من سلوك معلميهم داخل الفصل الدراسى أو خارجه القيم التالية :

ـ الود والتعاطف أو ما يقابلهما من تباعد عن الناس وانطواء على الذات .

ـ فهم المسؤوليات وإنجاز متطلباتها بناء على تخطيط سابق ، أو ما يقابل ذلك من

ـ قيمة احترام الآخر وتشجيعه ، فى مقابل إهانته والتقليل من شأن إنجازاته .

(Rayans, 1964, 67 - 1027).

هـذا بالإضافـة إلى أن المدارس ومؤسسات التعليم عامة تنظم أنشطة اجتماعية ورياضية وكشفية ورحلات علمية وترفيهية ، ومن خلال تنظيم هذه الأنشطة والممارسات التى تتم فى كل منها يمكن أن يتعلم التلاميذ قيماً كثيرة منها : التعاون ، والتكافل ، والضبط الـذاتى ، وإنجاز الواجب فى حينه ، وإتقان العمل ، ورعاية صالح الجماعة ، وإيثار الآخرين ، ونحو ذلك .

ويلاحظ على هذا النوع من التعليم أنه عابر ، وغير مقصود لذاته ؛ وإنما يتم بصفة عارضة ، دون أن يتأمل المتعلمون المواقف البديلة المتعددة التى يمكن أن تتاح فى كل موقف ، وما ترتب على كل منها . وهذا النوع من التعليم مرغوب فيه ومطلوب ، ولكنه غير كاف ، ونتائج هذا التعليم العابر – فى مثل المواقف التى أشرنا إليها –

تستوى فيها مؤسسات التعليم وفى مؤسسات الرعاية الاجتماعية ، ورعاية الأحداث ، والسجون .

(٢) تعليم القيم من خلال المواد الدراسية المختلفة :

يتيح تعليم المواد الدراسية المختلفة فرصاً شتى لتعليم القيم ، ففى تعليم المواد الطبيعية والبيولوجية تتاح مواقف كثيرة يمكن أن يتعلم منها التلاميذ قيمة «العلم» فى اكتشاف أسرار الكون وقيمة «المحافظة على البيئة» وقيم «ترشيد استخدام الموارد» .

وفى الدراسات التاريخية تتاح مجالات كثيرة لتعلم قيم «العدل» فى مقابل الظلم ، و«الديمقراطية» فى مقابل الاستبداد ، وقيمة الهجرة فى طلب الرزق ، وقيمة «السلام» فى مقابل الحرب ونحو ذلك .

وفى الدراسات الأدبية : الشعر والنثر (القصة والمسرحية والرواية ونحوها) يمكن أن يتوقف الطلاب والمعلمون أمام النماذج البشرية التى تعرض فى هذه المواد ، والقيام بتحليل مقولاتها ، واتجاهاتها وأفعالها ، وتحدد القيم البارزة التى تتصف بها كل شخصية كالعدل ، والصدق ، والأمانة ، وإيثار الآخر ، ورعاية الصالح العام ونحو ذلك .

وفى مقررات التربية الدينية تتاح فرص عديدة لاستخلاص القيم من النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، وتتيح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتاريخ الخلفاء الراشدين ، وتاريخ الشخصيات القيادية فى الحضارة الإسلامية مناسبات مختلفة لتعليم القيم .

وتعليم القيم فى السياقات المختلفة للمواد الدراسية من شأنه أن يُترك للفرص التى تعرض فى كل مادة ، ويصعب فى هذه السياقات إعداد تخطيط سابق لتعليم القيم . هذا بالإضافة إلى أن مدى فاعلية تعليم القيم فى سياقات المواد المختلفة يتوقف على فهم المعلم للأغراض المتوخاة من تعليم مادته ، وأكثر المعلمين ـ عادة ـ لا يرون فى تعليم المواد إلا تحقيق أغراض معرفية صرفة . وتقديم مقررات التربية الدينية فى المدارس عليه مآخذ كثيرة : منها الاعتماد ـ فى المقام الأول ـ على الحفظ والتلقين ، وإعطاء أولوية للتحليلات اللغوية والأدبية فى النصوص ، وشبه الانقطاع بين ما يعلّم فى التربية الدينية وما تزخر به وقائع الحياة العملية فى المجتمع الذى يعيش فيه الطلاب .

(٣) تعليم القيم بصورة مباشرة مقصودة :

أتى على التعليم فى مصر حين من الدهر كانت تتاح فيه للمعلمين والطلاب فى بعض مدارس التعليم (تحديداً : مدرسة الأورمان النموذجية ، ومدرسة النقراشى النموذجية) فرصة للتنور ، والتدرب على إصدار الأحكام ؛ حيث كان يحدد فى الجدول المدرسى الإسبوعى ساعتان للمناقشة

والحوار بين المعلمين والطلاب تحت اسم «التعليق على الأحداث الجارية» وفى هذا الصدد كان المعلمون والمتعلمون يتعاونون فى جمع المعلومات عن الأحداث الجارية عالمياً ومحلياً ، من الصحف والمجلات والإذاعات ، وكانت هذه الأحداث تتراوح بين الصراعات والنزاعات الدولية مما هو مناسب لمستوى نضج الطلاب ؛ أذكر منها مثلاً محاولة مصدق تأميم بترول إيران والأحداث الداخلية مثل : اغتيال أمين عثمان ، واغتيال النقراشى ، واغتيال حسن البنا ، وتزوير الحكومة للانتخابات ، وما يجرى فى مجلس النواب المصرى آنذاك ، وحوادث القتل والسرقة ، ومظاهر السلوك المنحرف الأخرى التى كانت تنشر فى الصحف ، وكانت المناقشات فى «التعليق على الحوادث الجارية» تجرى بين مجموعة من الطلاب وفريق من المعلمين (مدرس مواد اجتماعية ، ومدرس لغة عربية ، ومدرس علوم) وكان الهدف من هذه المناقشات أن يكتشف الطلاب من خلال حوار حر صريح بينهم وبين معلميهم بعض القيم الخلقية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى توجه سلوك خاصة الناس وعامتهم [٣] .

أعتقد أن التنظيم الذى أشرت إليه كان يمثل محاولة لتعليم القيم الاجتماعية بصورة مباشرة ، تتسم بالعقلانية ، وتهدف إلى تدريب الطلاب على التحليل ، وإصدار الأحكام الخلقية ، وتُحَفِّزهم على إعمال مقتضيات القيم فى سلوكهم .

ومن أمثلة التعليم المباشر للقيم مشروع تم تنفيذه بمعرفة إدارة التعليم فى ولاية كاليفورنيا فى الولايات المتحدة الأمريكية . **(California State Department of Education, 1988)** .

كان الهدف منه معاونة الطلاب على فهم الآخرين ، وتصعيد القيم الاجتماعية فى وجداناتهم وسلوكهم . واتخذت مادة الأدب والقراءة محوراً مع التركيز على القيم وفهم الآخرين من خلال النماذج البشرية التى تعرض فى الأدب وفى برنامج تعليم اللغة فى المرحلة الابتدائية .

وقد استخدمت فى تقديم هذا البرنامج خطة شاملة ضمت إجراء مقابلات مع الطلاب ، وتطبيق استبيانات عليهم للكشف عن الاتجاهات والقيم والمهارات الاجتماعية ، وملاحظة سلوك الطلاب فى جماعات صغيرة للعمل ، وفى الفصل الدراسى ، وفى الملاعب .

وقد دلت ملاحظة سلوك الطلاب الذين انتظموا فى ذلك البرنامج - مقارنة بسلوك آخرين مناظرين لهم فى كل المتغيرات و لم ينتظموا فى البرنامج - على أنهم قد أصبحوا أكثر استغراقاً فى معاونة بعضهم لبعض ، وأكثر تعاوناً فى إنجاز الأعمال الجمعية ، وأنهم يتسمون بالتعبير المتكرر

عن حب بعضهم بعضاً ، وعناية بعضهم ببعض ، ودعم بعضهم بعضاً ، وتبادل التشجيع فيما بينهم. (Nucci. 1989, 82-83).

ومن أبرز ما تؤكده الأدبيات المنشورة عن هذا البرنامج ما يلى :

- عناية المعلمين بتعليم التلميذ كيف يكون عادلاً ومهتماً ومسؤولاً فى الفصل الدراسى .
- إتاحة فرص كافية للتلاميذ كى يفكروا ويناقشوا معنى القيم الاجتماعية الأساسية .
- إتاحة فرص لممارسة ما تدعو إليه القيم فى الفصل بخاصة ، وفى المدرسة بعامة ، وفى المنزل والمجتمع بوجه أعم .
- تأكيد أن مزيجاً من التعليم المباشر ، والممارسة الفعلية للسلوك ، وتأمل عواقبه يمثل طريقة فعالة فى تعلم القيم .
- تأكيد أن تعليم القيم يحتاج إلى مناخ آمن وودود داخل المدرسة وفى الفصل الدراسى وداخل الأسرة .

وأخلص من عرض خبرتى الشخصية القديمة فيما عرف باسم «التعليق على الأحداث الجارية» ومما عرضته بإيجاز - عن مشروع ولاية كاليفورنيا إلى تأكيد أن القيم يمكن تعليمها بطريقة مباشرة ومقصودة . والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو كيف يكون ذلك ؟

وهذا ما يتكفل بإيضاحه القسم التالى والأخير فى هذه الدراسة .

خامساً : طرق تعليم القيم

أنتقل الآن إلى الحديث عن كيفية تعلم القيم ؟ وفى هذا الصدد يمكن أن أقول : إن القيم يمكن أن تعلّم بطريقة غير مباشرة كما يمكن أن تعلم بطريقة مباشرة مقصودة .

(١) تعليم القيم بطريقة غير مباشرة :

لتعليم القيم بطريقة غير مباشرة صور شتى يمكن إيجازها فيما يلى : .

أ - المثـــال :

يتعلم الأطفال والمراهقون كثيراً من القيم عن طريق تقليدهم - بطريقة واعية أو غير واعية - للكبار فى المجتمع العام الذى يعيشون فيه ، وفى مجتمع الأسرة ، وفى مجتمع المدرسة (المديرون والمعلمون) ولذا فإن العاملين فى مهنة التعليم ينبغى أن يكونوا سلوكهم نماذج إيجابية يحاكيها تلاميذهم .

ب - بيئـة المدرسـة :

يتشرب التلاميذ كثيراً من الاتجاهات والقيم من الثقافة السائدة فى المدرسة ، وأقصد بالثقافة هنا المعارف والاتجاهات والقيم والاهتمامات السائدة فى بيئة المدرسة ؛ فالمدرسة التى لا يفرق العاملون فيها بين التلاميذ وفقاً لمستويات آبائهم الاقتصادية أو مكانتهم الاجتماعية تعلم

تلاميذها قيمة المساواة ، وقيمة احترام الإنسان لذاته ، وليس لمال أبيه أو حسبه . والمعلم الذى لا يهتم بأداء مسؤوليته فى مواعيدها أو لا يتقن عمله يعلم التلاميذ الجانب السلبى لقيمة العمل وقيمة الإتقان .

جـ - التقييم الذاتى :

ويدخل تحت فكرة التقييم الذاتى ممارسات كثيرة منها : دعوة المعلمين لتلاميذهم بين فترة وأخرى أن يقوموا بتقديم ذواتهم ؛ وذلك عن طريق تقدير إنجازاتهم المدرسية ، وتقدير علاقات بعضهم ببعض ، وذلك بهدف أن يصل المتعلم بذاته إلى تحديد مواطن القوة ومظاهر الضعف فى أدائه المدرسى والاجتماعى والرياضى وهكذا .

ويدخل فى ذلك التقييم الذاتى - أيضاً - تطبيق نظام الحكم الذاتى داخل المدرسة ، وأن يشكل الطلاب فى إطار نظام الأسرة المدرسية «محكمة» تتولى النظر فى المخالفات أو الانحرافات التى تقع من الطلاب ، وتتم «المحاكمات» فى المدرسة وفقاً لنظام ، وقواعد مكتوبة يضعها الطلاب أنفسهم تحت إشراف أعضاء هيئة التدريس فيها .

د - تعليم القيم من خلال الخبرة :

يمكن أن تنظم مؤسسات التعليم برامج مشتركة مع المؤسسات الاجتماعية والصحية وباقى مؤسسات الخدمات فى الحى أو فى المجتمع المحلى الذى تخدمه المدرسة (المستشفيات ، مراكز الخدمة الاجتماعية ، الملاجىء) كما يمكن أن تقوم المدرسة بتنظيم فرق للتعليم داخل المدرسة يتولى فيها التلاميذ المتفوقون تعليم زملائهم الضعاف .

هذا ، وقد سبق أن أشرت - قبلا - إلى أمثلة لتعليم القيم من خلال المواد الدراسية المختلفة .

(٢) تعليم القيم بطريقة مباشرة مقصودة :

يعاب على تعليم القيم بطريقة غير مباشرة - على الوجه الذى أوردته هنا - أنه يتم بصورة عشوائية ، غير مخططة ، وأنه عمل متروك لإيمان المعلمين أنفسهم بأهمية تعليم القيم ، وأنه يتم بصورة عارضة وعابرة ، غير مضبوطة ، وغير قابلة للحكم عليها ، أو لقياس مدى نجاحها .

واستناداً إلى ذلك فإن الأدبيات التربوية الحديثة تدعو إلى أن تعلم القيم بطريقة مباشرة ومقصودة لذاتها
. (RATHO ET - AL, 1965;)

ويستند هذا الاتجاه فى تعليم القيم إلى عدد من الافتراضات الأساسية أوجزها فيما يلى :

● أن السلوك الخلقى - على النحو الذى حددنا به القيمة فى هذه الدراسة ليس إلا وظيفة لحكم خلقى ، ويؤدى التعليل العقلى

دوراً لا غنى عنه فى الحكم الخلقى (Piaget, 1932) .

● أن نمو القيم فى اتجاهاتها الإيجابية ليس وظيفة مباشرة لاكتساب معايير المجتمع وقيّمه . وإنما هو وظيفة لجهود عقلو جدانية يبذلها الإنسان نفسه ، وذلك حين يستغرق فى تأمل البدائل المتاحة ، ويلجأ إلى تقييم وجهات النظر المختلفة فى موقف يتسم بالصراع ، أو تباين المزاعم والادعاءات ، أو تعدد الحاجات وتعارض بعضها مع بعض . وهذا يعنى أن النماء المعرفى والنماء الخلقى ، وثيقا الصلة ، وأن البناء الخلقى يتم نتيجة للتفاعل الاجتماعى ، وللتأمل ، والتحليل العقلى .

(Kohlberg, 1969, 1976)

● برغم ما للمجتمع ، وما للكبار فيه . من دور نشط فى تشكيل الخلق – فإن تنمية القيم لا تتم بصورة يرجى لها الدوام والاستقرار إلا إذا كان نموها نابعاً من داخل الفرد ذاته . وهذا هو ما تؤكده المدارس الحديثة – نسبياً – فى علم نفس النمو (التحليل النفسى) ، والمدخل الإنسانى فى علم النفس أو «علم نفس الأعماق» والمدخل البنائى فى تكوين الشخصية (راجع مثلاً MASLOW, 1957) .

ولا أعنى بإيراد هذا الافتراض الأخير أن استخدام النمو المعرفى سبيلاً للنمو الخلقى (أو النمو فى نظام القيم) يناقض التطبيع الاجتماعى التقليدى داخل الأسرة وفى المدرسة وفى المجتمع ، وإنما أريد أن أؤكد حقيقتين مهمتين :

أولاهما : أن المجتمعات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة تطرأ عليها عوارض الانحلال والتسيب . وفى مثل هذا الموقف يتخذ بتعليم القيم للأفراد والجماعات سبيلاً إلى تعديل نظام القيم المختل فى المجتمع ذاته ، وهنا ينتفى الاعتماد فى تعليم القيم على معايير مثل هذا المجتمع المختل فى نظام قيمه .

وثانيتهما : أن التطبيع الاجتماعى التقليدى يمثل نوعاً من التقييد أو التحديد أو القسر ، وذلك من خلال اللجوء إلى نظام الثواب والعقاب أو الترغيب والترهيب . وتلك وسائل تناقض معظم المحكات التى قدمتها على أنه شروط للقيمة .

وأعود إلى السؤال : كيف تعلم القيم بصورة مباشرة مقصودة ؟

فأقول: إن القيم تعلم بصورة مقصودة من خلال تعريض المتعلمين لمواقف تعليمية قيمية مخططة ، يستخدم فيها خطاب تربوى مُعبأ بالقيم . وذلك على الوجه التالى :

الموقف القيمى :

يمكن أن يحدد الموقف القيمى بأنه موقف تعليمى هادف ، يتم تخطيطه بعناية ؛ بحيث تبرز فى مكوناته أنماط للسلوك ، تختلف فى دوافعها ، وفى أحداثها ، وفى عواقبها ؛ هدفه أن يتبادل المتعلمون فيما

بينهم التأثير والتأثر فى بنياتهم المعرفية ، وفى نظام القيم ومؤشراته ، وفى السلوك العملى . وفى عبارة أخرى يمكن القول إن المواقف القيمية مواقف تستدعى اتخاذ قرارات يحكمها نظام القيم .

وقد أسلفنا القول فى أن هذه المواقف يمكن أن تستقى مادتها من الأحداث الجارية التى تذيعها وسائل الاتصال الجماهيرى فى المجتمع المحلى أو الإقليمى أو العالمى ، كما يمكن اشتقاقها من المقررات الدراسية ، وخاصة ما يعرض فى القصص والروايات والمسرحيات ، وكذلك من التمثيليات التى تقدمها الإذاعتان المسموعة والمرئية .

وتتطلب هذه المواقف إعداداً سابقاً ، يكفل أن تتوفر فى عناصرها سمة الصراع فى نظام القيم ؛ بحيث يبرز فيها التباين فى السلوك وفى دواعيه ونتائجه ، وأعرض فيما يلى مثالاً لهذا الموقف فى صورة حالة الطالب « أمين صادق» . وتلك هى إحدى الصور التى تقدم بها المواقف ، ويمكن أن تقدم على شريط فيديو يُعرض على الطلاب . كما يمكن أن تُعد أفلام تعليمية هدفها تعليم القيم .

حالة الطالب «أمين صادق» :

«أمين صادق» كان طالباً فى كلية «الشريعة والقانون» بجامعة «الصلاح» . وأثناء أدائه امتحان «الليسانس» ضبطه أحد المدرسين وهو يغش ، وحاول المدرس أن يسحب منه ورقة الامتحان ، ولكن أمين تشبث بها بشدة ؛ فتركه الأستاذ ، حتى لا يفسد على بقية الطلاب الجو الهادىء الذى يجب أن يتوفر لأداء الامتحان .

وحينما انتهى الوقت ، وقام أمين بتسليم ورقة إجابته للمدرس تساقطت منها أوراق صغيرة مطوية (برشام) فالتقطها المدرس بسرعة . فصاح أمين منزعجاً وقال : هذا البرشام ليس ملكاً لى ، أنا لم أعده ولم أستفيد منه ، ورد الأستاذ : هذا أمر سأرفعه إلى عمادة الكلية للتصرف فيه ، وحين سمع الطالب ذلك هدد الأستاذ بأنه سيقتله وسمع المدرسون الآخرون والطلاب هذا التهديد ، وما لبث أمين أن انخرط فى بُكاء عميق نقل بعده إلى المستشفى . وقرر الأطباء المعالجون أن الطالب مصاب بانفصام بسيط فى شخصيته ، وقرر مجلس التأديب الذى عقدته الجامعة للطالب فصله من الجامعة ، والتوصية بعدم قبوله طالباً فى أية جامعة حكومية .

أما زملاء «أمين» فإنهم لم يخفوا سعادتهم بما حدث ، حيث قال بعضهم هذا جزاء الغشاش ، وقال آخرون : نحمد الله أننا لم نضبط ونحن نغش .

الخطاب المعبأ بالقيم :

وأعنى به الخطاب الذى يتم فيه تحليل المواقف والحالات التى تتصارع فيها القيم ،

وجوهر هذا الخطاب هو أنه يتوجه دائماً إلى البحث عن معانى الأحداث والأقوال ، ومعرفة آثارها على الفرد ، وعلى الجماعة ، وعلى المجتمع ، وهدفه أن يجلّى المتعلمون بأنفسهم ولأنفسهم القيم الكامنة وراء الأحداث والأقوال ، وأن يتأملوها ويفسرها بحرية تامة .

ونجاح هذا الخطاب فى تحقيق أهدافه تستدعى أن تتوافر فيه الشروط التالية :

١ – أن يستثير فى المتعلمين رغبة تلقائية فى إصدار حكم قيمى .

والسبيل إلى هذا فى الحالة التى مثلنا بها (حالة أمين صادق) هو أن يدعو المعلم المتعلمين بعد سماع الحالة أو قراءتها إلى أن يسجل كل واحد منهم مستقلاً عن الآخرين أهم خمس كلمات أثارتها هذه الحالة عنده ، وأن يتبادل الخطاب حول الأوصاف التى كتبها كل طالب .

٢ – إشراك جميع المعلمين فى عمليات التبرير والتعليل العقلى للأحداث والأقوال ؛ ففى الحالة التى مثلنا بها يمكن أن يتبادل الخطاب حول خطأ أو صواب ما فعل أمين وما قال ، ومدى سلامة موقف المدرس ، ومدى سلامة مواقف مجموعات الطلاب الذين تباينت استجاباتهم وتعددت اتجاهاتهم نحو أمين .

٣ – أن يصل المتعلمون من خلال تبادل الخطاب إلى معايير إيجابية مشتركة بالنسبة للقيم الماثلة فى الموقف . ففى حالة أمين ومثيلاتها مجال لحوار حول معايير الأمانة ، والصدق ، واتساق الفعل مع القول ، وأداء المسؤولية ، ونحو ذلك .

ويجدر بى أن أؤكد أن عرض الموقف أو «الحالة» ليس إلا بداية للخطاب ؛ وأن الخطاب يجب أن يتجاوز الحالة المعروضة إلى مظاهر الغش والخداع ، وعدم الالتزام بالعدل التى تقع فى خبرات المتعلمين وفى عبارة أخرى أقول : إن « الحالة» التى تعرض يجب أن ينظر إليها على أنها نقطة انطلاق إلى خطاب يجب أن يطول ، وأن يتسع ، وأن يتعمق ؛ بحيث تتاح للمتعلمين فرص كافية لتحليل أنظمة القيم التى يترجمها سلوك الأفراد والجماعات فى بيئات المتعلمين المختلفة .

٤ – يجب أن يقتصر دور المعلم فى الخطاب التربوى المعبأ بالقيم على إدارة الحوار بطريقة ديمقراطية ، ومعاونة المتعلمين على الربط بين الاختيارات التى يقوم بها الأفراد والجماعات ، والقيم التى تكمن وراء هذه الاختيارات ، والنتائج التى تترتب على كل اختيار . وفى عبارة أخرى أقول إن دور المعلم فى مثل هذا الخطاب هو دور المحفّز إلى حوارات تستخدم فيها المهارات العقلية العليا فى أمور تتصل بالقيم .

أمـا بعـد :

فأود أن أختتم هذه الدراسة بإيراد بعض

المقولات ذات العلاقة بما قدمت فيها ، وأوجزها فيما يلى :

(١) أن التسليم بماهية القيم ، وبأهمية تعليمها على النحو الذى عرضته هنا يسوغ لى أن أقول : إن تعليم القيم فريضة غائبة فى نظم التعليم العربية ، وأنها غائبة - أيضاً - فى كل محاولات التطوير التى تضطلع بها وزارات التربية والتعليم فى بعض البلاد العربيـة (مثـلاً : مصر ، والأردن ، والكويت - راجع : أحمد المهـدى ، ١٩٨٩) وأن برامج التنمية بعامة ، وبرامج تطوير التعليم بخاصة إذا لم تؤسس على أعمال مقصودة تهدف إلى تنمية القيم لدى الناس عبث لا جدوى منه ، ومضيعة للوقت وللجهد وللمال ؛ لأن القيم هى الموجهات الأساسية لكل ما يحرز المتعلمين فى مجالات العلوم ، والتطبيقات التقنية .

(٢) هناك حقيقة يجب تأكيدها ، وهى أن تعليم القيم فى معاهد التعليم يحتاج إلى ألا تتناقض مجريات الأمور فى المؤسسات العامة بالمجتمع مع القيم التى يراد تعليمها ؛ فالحرية لا تعلم فى مدارس مجتمع يستبد حكامه بالناس ، والعدل لا يعلم فى مجتمع تنتشر فى ممارسات مؤسساته مظاهر الظلم السياسى والاقـتصادى والاجتماعـى ، وقيمـة «الاستقلال» و «الاعتماد على الذات» لا تعلم فى مجتمع تزداد فيه مظاهر التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية والأمنية .

ولا أعنى بهذه المقولة أن تكُف نظم التعليم عن تعليم القيم حتى تتوفر القيم فى المجتمع العام الذى تخدمه هذه النظم ، وإنما أعنى بها إبراز هذا التناقض الذى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار عند التخطيط لتعليم القيم .

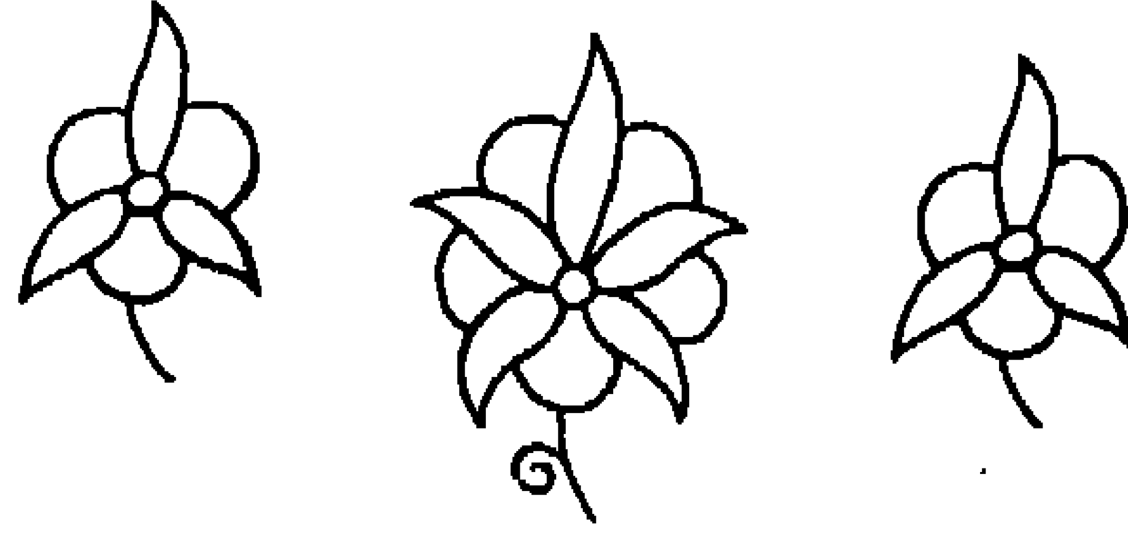
(٣) إن ما قدمت فى هذه الدراسة يمثل جهداً متواضعاً ، أردت به أن أستنفر المعنيين بالتعليم - حكومة ، وجماعات وجمعيات مهنية ، وأفراداً - ليبذلوا جهوداً عقلانية مقصودة ومتسقة ، فى سبيل تنمية البشر ، وتجديد طاقاتهم فى إطار القيم الإنسانية العليا . وأرجو فى هذا الصدد أن تنظر الجمعية العربية للتربية الإسلامية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى فى الإعداد لمؤتمر موسع تدعى للمشاركة فيه نُخبة من علماء الدين والسياسة ، والقانـون ، والاقتصاد ، والاجتماع ، والتعليم والثقافة والإعلام ويكون موضوعه : القيم الإنسانية فى الحضارة الإسلامية : من المنظورات إلى التطبيقات «ولدىّ تصور لأهداف مثل هذا المؤتمر والإجراءات التى تتخذ بشأنه ، والقضايا والمشكلات التى تُناقش فيه يمكن أن أعرضه فى الوقت المُناسب .

(٤) أعتقد أن جوهر ما تدعو إليه هذه الدراسة يمثل تغييراً جذرياً يجب أن يحدث فى أهداف التعليم ، وبناه ومضامينه ، وأساليب تقديمه . وأن الحكمة تقتضى أن

تبدأ كليات التربية ، ومعاهد إعداد المعلمين فى جعل موضوع «تعليم القيم» أحد المساقات الرئيسية فى برامجها ، وأن تتسابق هذه الكليات والمعاهد فى توفير الطرق والوسائل التى تكفل حُسن إعداد المعلمين للقيام بمسؤوليات «تعليم القيم» فى مراحل التعليم المختلفة ، وفى أنواعه المتعددة .

ويتوازى مع هذا الجهد عمل مماثل يجب أن تضطلع به مراكز تدريب المعلمين فى أثناء الخدمة .

والله المستعان ، والهادى إلى طريق الرشاد

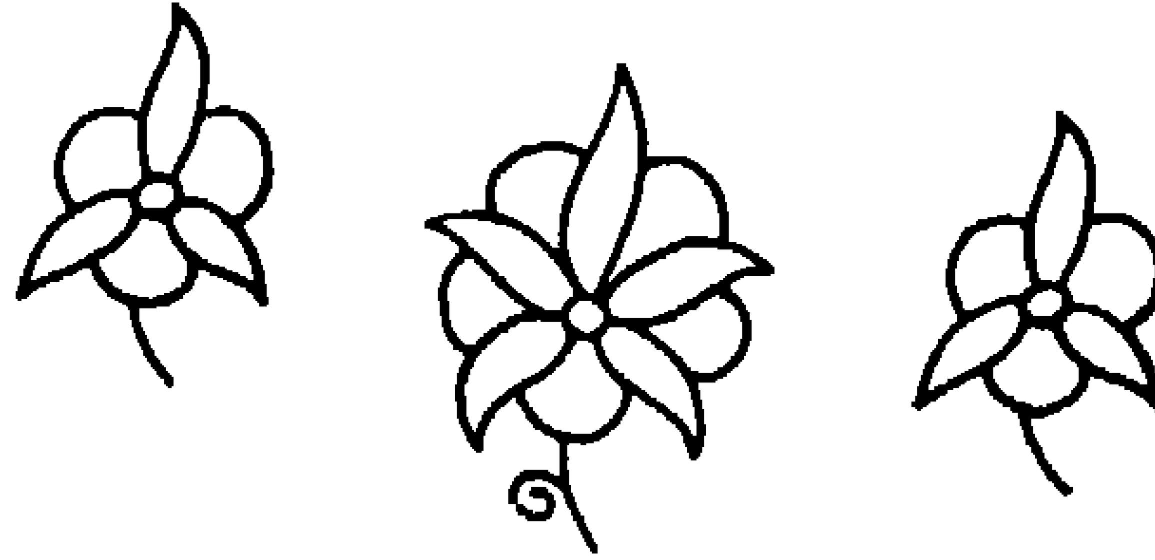


الهوامــش

(١) يجرى التوثيق فى هذه الدراسة على ذكر ثلاث معلومات بين قوسين : الأولى لقب المؤلف ، والثانية تاريخ النشر ، والثالثة رقم الصفحة أو الصفحات . ثم يجد القارىء ثبتاً بالمراجع فى نهاية البحث ، رُتب وفقاً لنظام الفباء ، وللترتيب الزمنى فى آن واحد .

(٢) توالت فى السنوات الأخيرة كتابات كثيرة تنفى هذه الحتمية المزعومة (راجع فى ثبت المراجع ، مصطفى إبراهيم فهمى «مترجم» ، وكمال خلايلى «مترجم» ، يمنى طريف الخولى) .

(٣) لا أملك فى هذا المقام إلا أن أترحم على أستاذى محمد فؤاد جلال ، الذى كان يشرف على مدرسة الأورمان النموذجية ، وأن أدعو الله أن يمد فى عمر أستاذنا الدكتور عبد العزيز القوصى الذى كان يشرف على مدرسة النقراشى النموذجية .



ثبت المراجع

أولاً : فى اللغة العربية :

(١) خلايلى ، كمال – مترجم (١٩٨٩) العلم فى منظوره الجديد . تأليف روبرت م . أغروس وجورج ن . ستانسيو الكتاب رقم ١٣٤ فى سلسلة عالم المعرفة . الكويت .

(٢) عمارة ، محمد – (١٩٨٨) الغزو الفكرى وهم أم حقيقة . القاهرة : دار الشروق .
عمارة ، محمد – (١٩٨٤) الإسلام والمستقبل . القاهرة : دار الشروق .

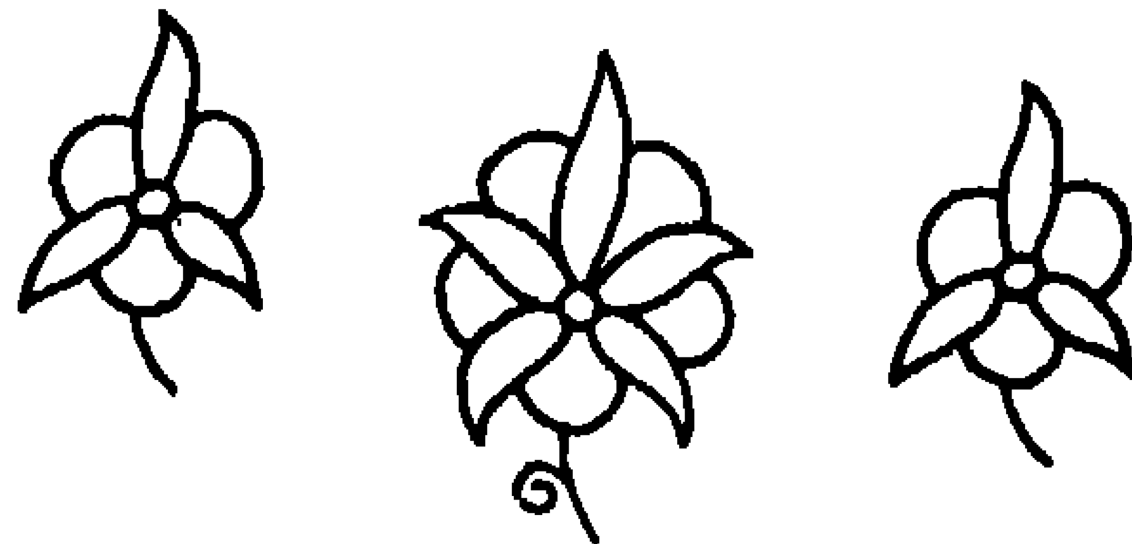
(٣) العوّا ، عادل (١٩٨٧) « قضايا القيم فى كتاب » الفكر التربوى العربى الإسلامى : الأصول والمبادىء . تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . ص ٢١٣ – ٢٩٥ .

(٤) فهمى ، مصطفى إبراهيم – مترجم (١٩٩٠) علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية . تأليف ستيفن روز وآخرين . الكتاب رقم ١٤٨ فى سلسلة عالم المعرفة – الكويت .

(٥) المجلس الإسلامى الدولى للعالم (١٩٨١) البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام .

(٦) المهدى ، أحمد (١٩٨٨) « إصلاح التعليم بين صيغة غالبة وصيغة غائبة » القاهرة ، مجلة دراسات فى المناهج وطرق التدريس – العددان : الثالث والرابع .

(٧) يحيى ، عبد العزيز (١٣٤٨هـ) الدُر المنثور فى تفسير أسماء الله الحسنى . القاهرة نقلاً عن العوّا ، مرجع سابق ذكره .



المراجع الأجنبية

1 - Eisner , E. ed (1985) Learningand Teaching the ways of knewing. Chicago = the univerisity of Chicago Press. NSSE 1985 Yearbook Part II.

2 - Heibroner, R (1974) An Inquiry into human prospect. New York: W. Norton.

3 - Jantasch, E (1975) Design for Evolution. Engaland: Cambridge University Press.

4 - Kohlberg, L. (1976) Moral stages and Moralization «in Lickona (ED) Moral development and Behavior: Theory, Research and Social Issues. New York: Holt, Rinehart and Winstion.

5 - Maslaw, A,H. (1959) New Knowledge in Human values. New york: Harpper and Press.

6 - Nucci, Larry P. (ed) (1989) Development and character Education. Berkeley, Colifornia: Mc Cut - Chan Publishing Corporation.

7 - OS/ er. F.K (1986) «Moral Education and Value Education» in Wittrock, M.C. ed. Handbook of Research on teaching. Third edition, New York: Macmillan Publishing Co.,

8 - Piaget, J (1932) The Moral Judgment of the child. New York: Free Press.

9 - Raths, L.E. etal (1966) values and teaching U.S.A.: Acharles E. Merrill Publictions.

10 - Rayan, D. (1964) Research on Teacher Behavior «in Biddle and Ellena (eds) Contenporary Research on teacher Effectiveness New York: Wolt, Rinchart.

11 - Rayans, K. (1986) The Moral Education Phi Delta Kappan. No68 (November 1986).

12 - Wilson, J.Q (1985) «The rediscouery of Character: Private Virtue and Public Policy» Public Interest. Vol. 81.



الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية العددية (*)

د. ممدوح عبد الحميد فهمي

مقـدمـة :

انس للحظة عنوان هذا البحث وتعال شاركني في هذا السؤال الفاتك بي وبك «أين السر العميق ؟» «أين المفتاح الضائع ؟» .

لقد فعلنا كل المطلوب منا ، أنشأنا الجامعات وأوفدنا البعوث ، وترجمنا الكتب وبنينا مراكز البحوث ، ومع ذلك ، ومع ذلك أرضنا عطشى للعلم وحياتنا تكاد تخلو منه ، لم ؟! ولماذا ؟!

انظر معي لكل هذه الجهود العلمية ، لكل هذه النوايا الطيبة في المؤتمرات العلمية ، لكل تلك العقول الذكية في التقارير التكنولوجية ، لكل هذه الأبحاث الرياضية والطبيعية والهندسية .

نشاط وحركة ... ولكن ، أين البركة ؟

كتب البعض عن مسؤولية السياسيين في تنظيم جهود العلماء في مؤسسات فعالة في عصر أصبح فيه العلم هو محصلة نشاط جماعي .. كتبوا أن علماءنا كأفراد مثل علماء بلاد برة الفرق أن في بلادنا «مفيش سيستم» .

(*) ندوة إشكالية التحيز :
رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد . ١٥ – ١٧ شعبان ١٤١٢هـ = ١٩ – ٢١ فبراير ١٩٩٢م .

المفتاح الضائع إذن هذا «السيستم» ومسؤولية السياسى هى فى إيجاده ، لكننى أنظر حولى فأجد السياسيون أنشأوا مؤسسات علمية ومراكز بحثية وأكاديميات تكنولوجية ومنظومات هندسية وامتلأت كلها بمثلى ومثلك من الكوادر العلمية أليس هذا هو «السيستم» الغامض ؟. ولم إذن لا تزال الأرض عطشى والعقول دائخة ؟ نسألهم فيقولون «مفيش فايدة» .

وأنا هنا أقول إن المفتاح الضائع هو أن العلماء حددوا مسؤولياتهم كما يحددها علماء الغرب ، إنهم موظفون فى مؤسسات ، وفى بلادنا على العالم أن يوسع من نطاق مسؤوليته ، وبالتأكيد نقص البركة فى جهودنا هو مسؤوليتنا .

ألسنا نحن من نختار موضوعات بحوثنا ، ألسنا نحن من نختار مناهج البحث فيها ؟ ألسنا نحن من نكتبها وننشرها ؟ ألم يأن الأوان لمراجعة هذا كله وملاحظة إنا نفعل كل هذا بالأسلوب الغربى منضبطين بقيمه ساعين لإرضاء معاييره ؟ وأن هذا بالضبط هو ما عزلنا عن أرضنا فلم تعد تصلحها بحوثنا . وهذا بالضبط هو ما أبعدنا عن شعوبنا فلم يعد ينفعها علمنا .

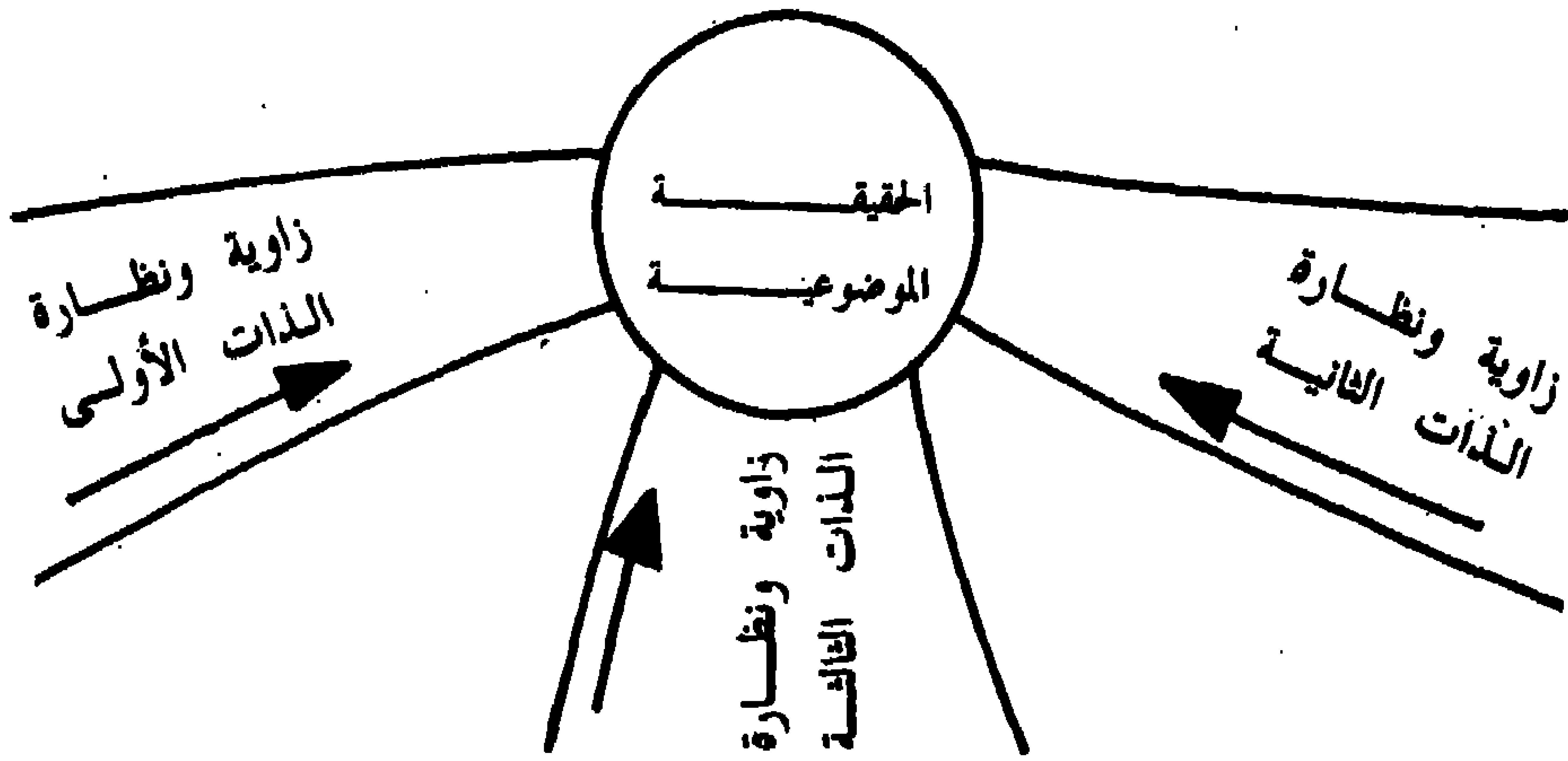
وأنا فى هذا البحث أبدأ هذا الطريق الصعب ، مراجعة كوامن الانحياز فى منهجى البحثى والبدء من جديد مستقلا .

القسم الأول : مقولات وتعاريف ومفاهيم أساسية

أ - المحلية والعالمية ، والذاتية والموضوعية ، والانحياز والحياد .

أبدأ هنا فى تقديم فهمى للمفاهيم الأساسية : أقدم إليك لغتى ومصطلحاتى واستعاراتى ورموزى ، وأنا لا أطلب منك الاتفاق معى عليها ، ولكن أن نقيّم مقالى على ضوئها ، أنا هنا آخذك إلى الزاوية التى أرى منها موضوع البحث وأعطيك النظارة التى أراه بها .

أنا أدعوك أن ترى الموضوع كما تراه ذاتى ، هل يمكن أن أدعوك لغير ذلك ؟ الحقيقة المطلقة الموضوعية يعرفها الله فقط ، وأما نحن البشر فلا يمكن أن نرى غير الحقيقة النسبية الذاتية ، الحقيقة ملونة بذواتنا وأدواتها فى المعرفة «انظر معى للشكل رقم ١»



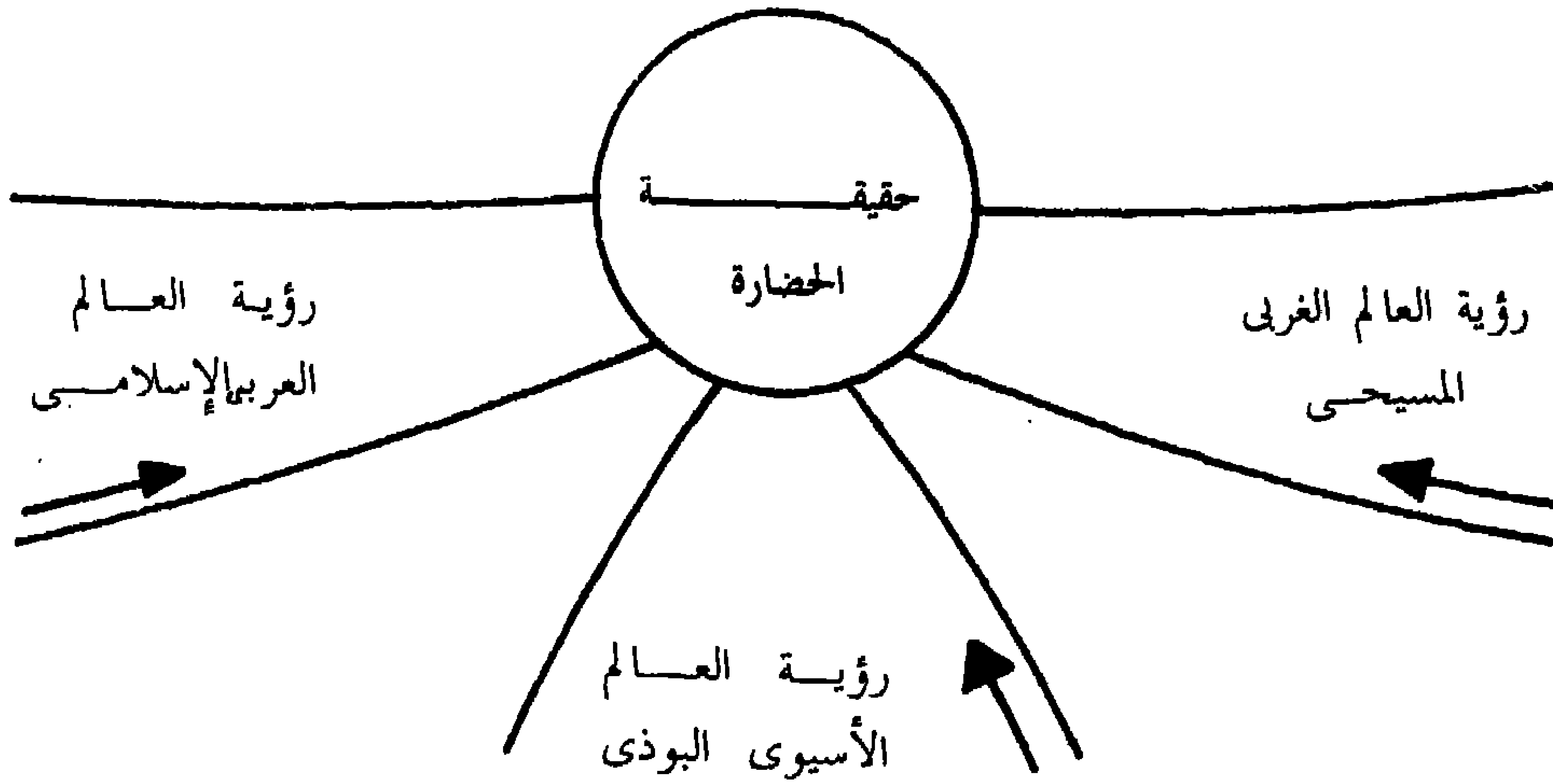
شـكل (١)

هل هذا يعنى أن رؤيتى كلها ذاتية ؟ وبهذا تختلف تماما عن رؤيتك أنت الذاتية ؟... جزئيا فأنا أرى جزءا من الحقيقة الموضوعية «وأنت ترى جزءا آخر مختلف» أى أن رؤيتى الذاتية قبس من الحقيقة الموضوعية جزء إنسانى عام .. قاسم مشترك .

ومن أين يأتى التحيز أو الانحياز إذن ؟ «إنه يأتى من مصدرين» الأول أن أصدق أنا أني أرى كل الحقيقة الموضوعية : «إن الجزء الذى أراه هو الكل» .

والمصدر الثانى أن تصدقنى أنت فتترك زاويتك وترمى نظارتك وتتبنى رؤيتى .. مصدقا أنها كل الحقيقة .. أنا أصيل عندما أرى حقيقة الدنيا من وجهة نظرى ، وأنا منحاز عندما أصدق أن رؤيتى هى كل الحقيقة ..

تعالى الآن ننقل هذه المفاهيم من الأفراد إلى الجماعات ، العالم الغربى – المسيحى جماعة ، والعالم العربى والإسلامى جماعة أخرى . ولتكن الحقيقة الموضوعية هنا هى الحضارة . تراها الجماعة الأولى .. من خلال رؤيتها الخاصة .. ورموزها الذاتية : التقدم ، النمو ، الحداثة ، التطور ، المنفعة ، الرفاهية ، المتعة . وتراها الجماعة الثانية من خلال رؤيتها الخاصة : الفلاح ، القوة ، الخير ، السعة ، النعمة ، البركة ، الصلاح ، الطمأنينة . **غاية الجماعة الأولى من بناء الحضارة مجد الإنسان وغاية الجماعة الثانية عباذة الله .**



شكل رقم (٢)

العالم الغربى - المسيحى أصيل عندما يرى حقيقة الحضارة من وجهة نظره ، وينطلق لبنائها من قيمة ، ويسعى لتحقيق غاياته فيها ، وهو منحاز عندما يعتقد أنه يرى كل الحضارة ، أن ما يبنيه هو صالح لكل الجماعات الأخرى .

والعالم العربى - الإسلامى تابع عندما يصدق الغرب فى انحيازه عندما يترك رؤيته الخاصة وموقعه المتميز وزاويته الفريدة ، ويصدق أن الجزء من حقيقة الحضارة الذى أنتجه الغرب هو كل الحضارة . وما دام صدق هذا فهو بالتالى لن يسهم فى إضافة رؤيته الخاصة ، ولن ينتج حضارته الخاصة ، ولن يعيش حياته الأصيلة ، وإنما يعيش حياته بالتوكيل ، إن الله استخلف الغربيين - المسيحيين على جزء من أرضه فبنوا فوقها حضارة ، واستخلف الله العرب المسلمين على جزء آخر مختلف ، مفروض أن يبنوا فوقها حضارة أخرى مختلفة فهل فعلوا ؟

وكما أن لكل منا خصوصية ذاتية فردية ، ثقافته ولغته وعمره ومهنته وطباعه ، وفى نفس الوقت هو يجسد قبساً من الحقيقة الإنسانية المشتركة بين كل الناس فى كل العصور فى كل البلاد ، كذلك لكل حضارة خصوصية ذاتية محلية . وهى نتاج خصوصية الجماعة البشرية التى أنتجتها ، وخصوصية الأرض والمناخ والبيئة الحيوية ، وخصوصية العصر الزمنى وعلاقاته وحالته هذا ينطبق على الحضارة العربية - الإسلامية فى القرون الوسطى (٨ - ١٤) وعلى الحضارة الغربية - المسيحية فى القرون الحديثة (١٦ - ٢٠) . ولكن بالضرورة أيضا

جسدت كل حضارة منهما قبسا من حقيقة الحضارة الانسانية المشتركة بين كل الجماعات ... قبسا من الحضارة العالمية تختلف الحضارات فى قدور المحلية فيها ، أو فى درجة العالمية فيها ، فنقول مثلا إن حضارة الفرس القديمة أكثر محلية من حضارة الأغريق القديمة ..

ويبدو أن هناك ارتباطًا بين درجة المحلية ودرجة الذاتية وأهمية هذا أننا نريد أن نتحدث عن العلم ، والعلم مرتبط بالموضوعية ، بدرجة الاقتراب من معرفة الحقيقة مستقلة عن الذات العارفة ، فالعلمُ - كالفن والتكنولوجيا ، كالسياسة والتقاليد - نشاطٌ من أنشطة الجماعة ، ولذا فهو مثلهم ملون بقيم وتفضيلات وعواطف الجماعة الذاتية . غير أنّا نقول إن درجة الذاتية تختلف فى هذه الأنشطة ، فهى تزيد فى الفنون عنها فى العلوم . وفى العلوم الإنسانية عنها فى العلوم الطبيعية ، وفى العلوم الهندسية عنها فى العلوم الرياضية ، الفارق هو فى درجة الموضوعية - أو درجة العالمية .

ب - العلم والمعرفة «النموذج والقانون» المحسوس والمعقول

هدف العلم هو المعرفة ، معرفة من نوع خاص معرفة منظمة قابلة للتطوير والتدقيق ، وقابلة للتوصيل للآخرين .. معرفة تمكن العارف من تفسير ماضى الشىء والتنبؤ بحركته فى المستقبل ، ليست كل معرفة إذن علما ، فالفلاح البسيط يعرف كيف يزرع فدادينه الخمسة ، لكن معرفته ليست علمًا ...

وما الذى يحرك طالب العلم ؟ تحركه رغباته . ومن أين نشبع رغباته ؟ جزء منها من حبه الشخصى للاستطلاع ونهمه للمعرفة وللتميز والعلو الاجتماعى . لكن جزء أكبر ينبع من رغبات مجتمعه ، من غايات الجماعة ذاتها . وهذا هو الجزء المشترك بين علماء الحضارة الواحدة . اقرأ كتابات ابن الهيثم والخوارزمى وابن سينا والتبانى تجد أن هناك قسمة عامة تجمعها .. تلك هى غايات الحضارة العربية - الإسلامية التى طلبوا فيها علمهم .. العالم منهم تحركه رغبة عميقة فى التقرب من الله بعلمه - فى كشف مزيد من إعجاز خلق الله فى الكون بكشف مزيد من السنن ثم اقرأ كتابات علماء الحضارة الغربية - المسيحية - نيوتن وجاليليو ولابلاس ، تحس بتلك القسمة العميقة المشتركة ، رغبة فى تمكين الإنسان من الأرض ، فى إحكام سيطرته على الطبيعة وإزالة مخاوفه منها .

هذا من غايات العالم ورغباته .. فماذا عن أسلوبه فى الاقتراب من الحقيقة ؟

ماذا عن منهجه ؟ هل يتلون هذا أيضا بلون البيئة المحلية ؟

ذاك هو السؤال فى بحثنا كله . ونحن نقول إن الإجابة بنعم وإن السؤال الأدق هو : ما هى درجة المحلية والانحياز للذاتية الحضارية فى مناهج البحث فى العلوم ؟

تعال أولا نثبت درجة العالمية والموضوعية فى هذه المناهج ، وفى هذا كُتِبَ الكثير ونلخصه هنا : إن العلوم الطبيعية أنواع ثلاثة ، علوم حسية وعقلية وتطبيقية ، وهذا هو تقسيم من حيث موضوعاتها ومن حيث مناهج البحث فيها .

فالعلوم الحسية تبحث فى فهم العالم الحس الطبيعى .. من أول الذرة حتى المجرة ، ومن أول الخلية حتى المخ ، من أول أسباب تَكَوُّن السحب حتى أسباب تزحزح القارات ، يسمى المنهج بالاستقراء . منهج يعتمد على الملاحظة والقياس والرصد والحس للجزئيات ثم تركيب هذا الكم من المدركات الخاصة فى حقائق أو قوانين .. عامة .. والفيزياء والكيمياء والجيولوجيا أمثلة .

والعلوم العقلية تبحث فى فهم العالم التصورى الذهنى من أول الأعداد حتى قواعد المنطق ، ومن أول الأشكال الهندسية حتى الفراغات متعددة الأبعاد ، تبحث فى أفكار الاتصال والانقطاع والتناهى والامتداد .. والمنهج يسمى بالاستنباط . منهج يعتمد على البدء بمصادرات أو مسلمات أو بديهيات واستخدام قواعد المنطق والبرهان للوصول إلى نظريات عامة .. ومن أمثلتها العلوم الرياضية كالجبر والتفاضل وحساب المثلثات والتحليل الرياضى .

وثالث نوع هو العلوم التطبيقية مثل العلوم الطبية والعلوم الزراعية والتجارية والهندسية .. تلك علوم تبحث فى ذلك الجزء من العلم المادى ، والذى تعرض لتدخل الإنسان مشكلاً ومحوراً ومغيراً ومستخدمًا ، الغابة جزء من العالم المادى الطبيعى لكن الحديقة جزء من العالم المادى الإنسانى ، ولما كنت باحثا فى العلوم الهندسية فسأخصص حديثى عنها ، وهى تبحث فى كيفية استخدام الطاقة والمادة الموجودة فى الطبيعة لنفع الإنسان (وتدمير عدوه) ومنهجها هو مزيج من الاستنباط والاستقراء ، من التحليل والتركيب من الرصد الحسى للواقع ، ومن بناء نماذج ذهنية له ، ومن أمثلتها ميكانيكا الموائع ، علم تخليق السبائك ، علم نقل وتحويل الطاقة ، علم إرسال واستقبال الموجات الكهرومغناطيسية . فما هى النماذج إذن ؟

النموذج هو الصورة الذهنية للواقع ، والتى يستخدمها طالب العلم فى الفهم والاقتراب من الحقيقة ، يبدأ طالب العلم بنموذج تقريبى مبدئى قد تكون مجموعة من الفروض العقلية ، أو تكون مجموعة من الملاحظات الحسية ، أو مجموعة من المفاهيم

المنقولة من بحوث السابقين ، وهو يركبها بحيث تمثل وظيفة الشيء وليس ماهيته ، وهو يعود بنموذجه للواقع يحاول تفسيره وكلما أخفق عدَّل وغيَّر ، حركته دؤب من الواقع لذهنه وبالعكس ... وهو يتوقف عند نقطة ما تمثل درجة ما من الاقتراب من معرفة حقيقة الشيء .

تاريخ العلم إذن هو تاريخ نماذجه ، خذ مثلا نماذج الفيزياء لدراسة طبيعة الضوء ، وكيف تطورت من نموذج ابن الهيثم ، لنموذج نيوتن ، لنموذج أينشتين . أو نموذج الذرة من دالتون لبوهر لشرودبكر ، ونجد النماذج تتحسن فى قدرتها على التفسير ، النموذج الأحدث يفسر أكثر يستوعب ويحتوى النموذج الأقدم .

لكنها كلها ليست إلا نماذج للحقيقة ، الحقيقة التى هى جزء صغير من الحق ، الحق الذى يعلمه كله الله تعالى ، ولذا فهو يدعونا ألا نتوقف عن طلب العلم وتدقيق نماذجنا من الكون وعن أنفسنا .. لم ؟

لنزداد إيماناً بالله ومعرفة به **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الْآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾** صدق الله العظيم .. خالق السنن الثابتة ، والتى يحاول الإنسان أن يكتشفها ويسمى كشوفه التقريبية قوانين .. كل طالب للعلم يعلم هذا ، يعلم أنه يحاول أن يكتشف قبسا من الغيب الهائل الأسرار ، العميق القرار .

فمن أين أتى إذن الانبهار بالعلم الغربى ؟ من أين أتت ادعاءاته عن الموضوعية والإطلاق والشمول ؟ وكيف نسينا نحن أنفسنا وصدقناه .

جـ - الانبهار والسياسة ، والهندسة والتكنولوجيا

هل نقول إن بداية الانبهار كانت انبهارا بالتكنولوجيا الغربية وليست بالعلم الغربى ، وكانت انبهارا بالتكنولوجيا العسكرية ، بالأسلحة التى غذا بها الجيوش الأوروبية بلادنا منذ بداية القرن ١٩ ، الانبهار هو مزيج من الخوف والتقدير ، والمهزوم المغزو ينبهر بمن هزمه وغلبه فى حالة واحدة ... إن كان الغزو روحيا أيضا .

كيف ؟

خذ الحملات الصليبية على الشام ونجاح الأوروبيين فى غزو واحتلال بلادنا لمدة قرنيين لِمَ لَمْ تنتج انبهاراً بهم عندئذ ؟ لا ولم تنتج الغزوات المغولية التى اكتسحت بغداد عاصمة الخلافة والشام كله ولم توقفها غير مصر .. لم تنتج انبهارا بالمغول لم ؟

لأن التركيب الحضارى بين الفريقين المتصارعين اختلف .. ففى أيام الصليبيين والمغول (القرنين ١٢ ، ١٣) كانت الحضارة العربية - الإسلامية قوية .. أقوى من حضارات غزاتها ، أما فى بداية القرن

١٩ فكانت حضارتنا آفلة خامدة ، وكانت الحضارة الغازية - الحضارة المسيحية الغربية أقوى .

والهزيمة فى القرون ١٢ ، ١٣ كانت هزيمة للجسد فقط ، أما هزيمة القرون ١٩ ، ٢٠ فهى انكسار للجسد وللروح ، هزيمة كيان ضعف جسده العسكرى والاقتصادى وضعفت روحه ، ضعف إحساسه بقيمته وبغاياته العليا ، ولذا انقسم الناس فى بلادنا قسمين فى سياسة مواجهة الغزو الذى تم ، والغازى الذى تمكن .

القسم الأول أوجعته الهزيمة الجسدية فمركز جهوده على تقوية الجسد العسكرى الاقتصادى وكيف ؟ بالتوحد بالخصم الغالب بأخذ سلاحه منه بتقليده والأخذ عنه بتحديث مجتمعنا على شاكلته .. بدأ الأخذ المنبهر بالتكنولوجيا (قرن ١٩) ، وانتهى بمفاهيم العلم (قرن ٢٠) .

أما القسم الثانى - الأخفت صوتا والأبعد عن النفوذ - فكان القسم الذى أوجعته الهزيمة الروحية ، فركز جهوده على بعث الروح والإحساس بالقيمة الذاتية ، انعزل عن الخصم الغالب وخاصمه ، وعكف على تراث السلف الصالح ، يحاول العثور على منابع القوة فيه .

وبقدر ما ساهم كل قسم منهما فى تقوية الكيان كان انقسامهما مصدرا دائما للاستنزاف ولتطرف كل معسكر ، أحدهما يتطرف فى الدعوة للانعزال عن الماضى والأصول والتراث . والثانى يتطرف فى الدعوة للانعزال عن الحاضر والأغيار (الخصوم والأصدقاء) . وطرح كل من قوة الآخر نتيجة هذا الاستقطاب ، أصبح التحديث والتقدم والعلم والتكنولوجيا فى جانب ، والتأصيل واللغة والدين والفن فى جانب .. أصبحنا كيانا واحد يتصارع جسمه مع روحه .

فما هى هذه التكنولوجيا التى كانت أس الانبهار ؟ التكنولوجيا هى العلم الذى يبحث فى أفضل طرق تشكيل المادة ، وأكفأ طرق نقل واستخدام وترويض الطاقة ، هى علم الصناعات والطرائق .. الساقية والشادوف هى إبداعات تكنولوجية زراعية .. قمائن الطوب الأحمر ، صوامع الغلال .. الخ .

التكنولوجيا هى كالعلم - وسائر الأنشطة الإنسانية - قوة .. قوة خارج القيم .. إنما تأتى القيمة فى كيفية وهدف ووجهة استخدامها ، فيم يفعله السياسى بها ، استخراج وتنقية وسباكة الحديد تكنولوجيا .. وهنا يأتى السياسى يصنع بها فؤوسا تحرث الأرض وتزرعها أم سيوفا تقتل الأعداء وتمزقها . وأين الهندسة فى كل هذا ؟ الهندسة هى إبداع وتطوير واستخدام التكنولوجيا ، لنأخذ مثالا ..

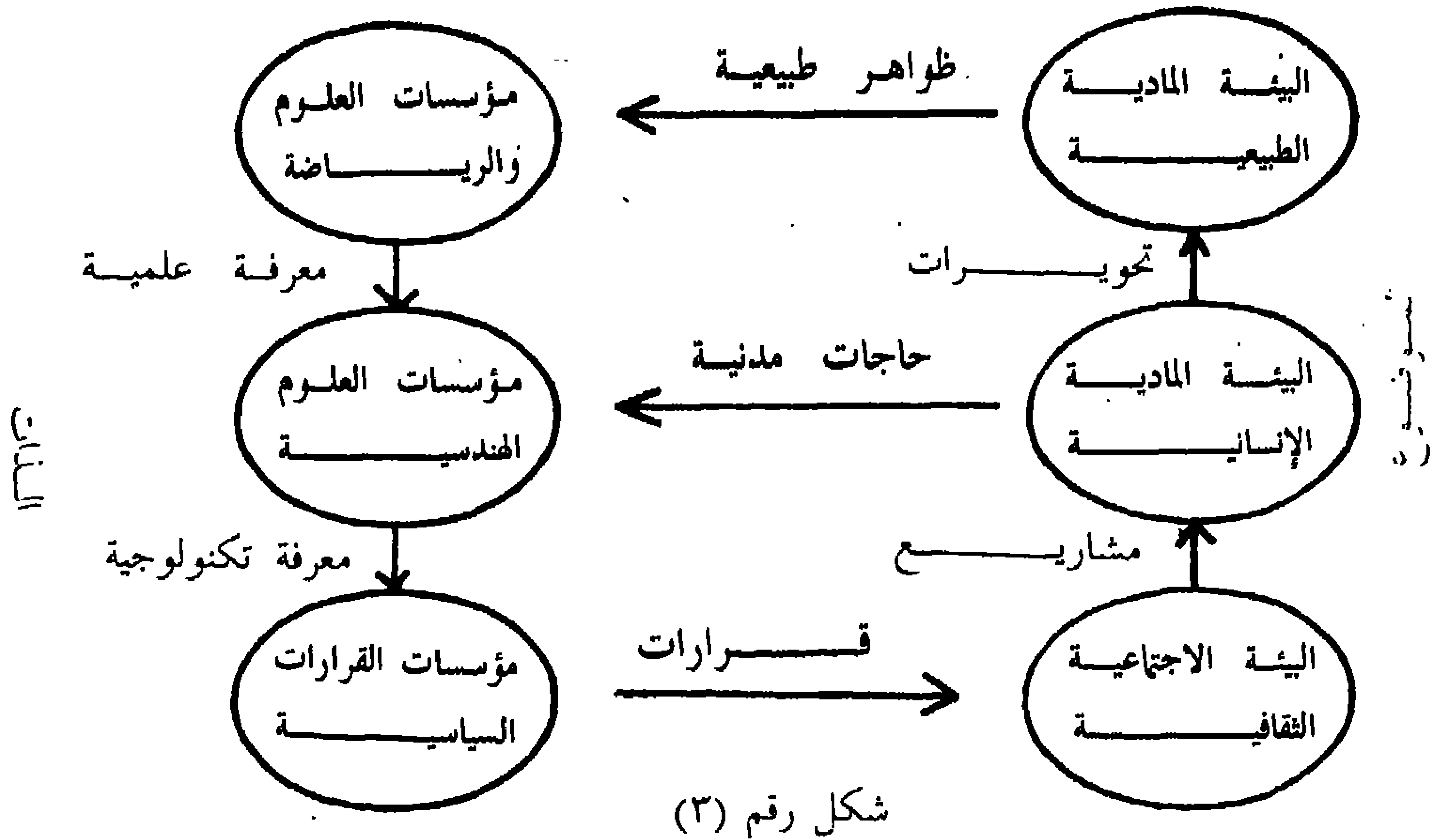
تصور شلالا يهدر فى سقوطه من ارتفاع شاهق ، ينظر الشاعر له فينفعل فى

قصيدة تصور تأثره الذاتى بحيوية الهدير ، ينظر الفيزيائى له فيحاول فهم سر انحداره وعلاقة سرعة السقوط بالارتفاع ، أما المهندس فينظر لنفس الشلال فيهتم بطاقة المائية يحاول ترويضها وتحويلها إلى طاقة تنفعه فيركب توربينا فى قلب قاع الشلال يوصله بدينامو يولد طاقة كهربية . والمهندس يستخدم المعرفة التى حصلها الفيزيائى فمن يستخدم التكنولوجيا التى أنتجها المهندس ؟ السياسى .

يأتى السياسى ليحدد مجال استخدام الطاقة الكهربية المتولدة ، وهو هنا يستلهم طموحات الجماعة ، وينضبط بقيمها (كيفما تكونوا يول عليكم) ، فإن كانت طموحات الجماعة عسكرية عدوانية وجه الطاقة لصناعة أسلحة لغزو واستعمار الشعوب الأخرى ، وإن كانت طموحات الجماعة مدنية معمارية وجه الطاقة الكهربية لاستزراع الصحارى وإنارة القرى .

درجة تأثر وتعبير السياسى عن القيم الحضارية لأمته أكبر من درجة تأثير وتعبير المهندس عنها ، والأخير يزيد عن طالب العلم السياسى فى الجبهة الظاهرة ، أما المهندس وطالب العلم فهما فى العمق الباطن ، لكن هذا التقسيم لا يعفيهما من التأثر ، ومن مسؤولية التعبير ، فهما مثل السياسى .. أجزاء من الكيان .

ولننظر فى الشكل التالى يوضح العلاقة بينهما .



شكل رقم (٣)

ألا يقودنا هذا كله إلى تشخيص الأزمة الحاضرة فى ميدان العلوم الهندسية .

القسم الثاني : عرض وتشخيص لأزمة البحوث في العلوم الهندسية

أزمة البحوث فى العلوم الهندسية هى فى جذورها وأسبابها مشابهة تماما لأزمة أى نشاط حضارى ، سواء كان بحثا أم بناء أم اتصالا ، فى بلادنا ، فالباحثون فى العلوم الهندسية هو مثل العاملين فى أى حقل آخر ، يتنفسون نفس هواء البيئة المادية الطبيعية ، ويسكنون نفس بيوت البيئة المادية المدنية ، وتحركهم نفس رغبات وطموحات البيئة الفكرية الثقافية ، تختلف الميادين والهم واحد .

الهم هو الضعف ، ضعف كياننا كجماعة حضارية - سياسية الضعف فى الجسد .. فى محاصيل الحقول وحوائط البيوت .. فى المؤسسات والجيوش .. فى المصانع والدكاكين .. ومظاهر تضخم وكساد .. وديون وتهريب .. وبطالة وإسراف .. والضعف فى الروح أيضا (طبعاً فى الجسد التابع للروح) .. ضعف فى الهمم .. وخور فى الإرادات .. تهافت فى الأفكار وتميع فى العقائد .. ومظاهرة التشاحن على البديهيات والتكالب على السفاهات .. تفاخر فى مظاهر الترف وإحساس عميق بالقرف .. استضعاف متطرف لمن زعق وتجبر .. وبغى مستهين على من انغلب وافتقر .

لو شبهنا هذا الهم بالمرض لقلنا إنه يشخص بأن له سببان :

الأول : هو الأصل ، ذلك هو ما بالنفس من ضعف ذاتى .

وذلك السبب أنتج الثانى ، وهو تأثير الغير ، فقابلية النفس للاستعمار جذبت المستعمرين لبلادنا ، وقابلية نفوسنا للخضوع صنعت من سياسيينا طغاة ، وقلة إحساسنا بالقيمة الذاتية لحضارتنا جعلتنا عرضة للغزو الحضارى الغربى .

الاستعمار الذى كان عسكريا منذ قرنين .. تحول الآن (باستثناء الاستعمار الصهيونى لفلسطين) إلى استعمار صناعى وزراعى .. استعمار مالى وإدارى .. وأخيرا .. استعمار علمى وتكنولوجى .

نحن هنا لا نقلل من جهود التقوية والإصلاح ، ولا من جهاد الاستقلال ومعارك التحرر ؛ لأن على أكتاف من جاهد وأصلح ممن سبقونا نحاول نحن الإسهام .. فبجانب مظاهر التبعية العلمية التى سنعددها توجد مظاهر مشرفة للاستقلال المنهجى المبدع وبجانب أشكال الاستعمار التكنولوجى الذى طغت مياهه على أراضينا توجد صروح للتجدد الذاتى التكنولوجى .

لكن الآن أوان التشخيص لأزمة .. أزمة تهم الفرد الباحث فى العلوم الهندسية ، وتهم المؤسسات المرتبطة والمنظمة لهذه البحوث مثل الجامعات ومراكز البحوث القومية والوزارية . وليس طموحنا أبداً التصدى لكل جوانب الأزمة ، وإنما سنستعرض – سريعا – الصورة كلها كى يمكننا أن نعرف موقع الجانب موضوع هذا البحث .. ألا وهو تبعية مناهج البحث .

لو نظرنا للبحث العلمى – أيا كان موضوعه – كعملية سنجد أن ارتباط مراحلها معقد ، البداية تكون اختيار موضوع البحث ، فمن يقوم بهذه الخطوة الجوهرية ؟ هذا يتوقف على من سيقوم بالبحث .. هل هو أستاذ فى كلية الهندسة .. أم باحث رئيسى فى مركز بحوث أم هو باحث متعاقد مع شركة خاصة ... أم هو مهندس فى قسم البحوث فى هيئة صناعية ... هل هو موظف .. أم هو باحث حر ؟

وقيمة السؤال أنه يحدد من يمول البحث ؛ لأن الممول كثيرا ما يكون صانع قرار اختيار موضوع البحث ، ليس بالضرورة بطريقة مباشرة ، لأن هناك عشرات الطرق «اللطيفة» التى يمكن التأثير بها ، فى عقل وقلب الباحث الرئيسى ، بحيث يبدو له ولزملائه أنه هو من اختار بنفسه موضوع البحث .

فماذا يريد الممول .. السياسى ؟

فى الخمس عشرة سنة الماضية كانت الولايات المتحدة الأمريكية – من خلال برنامج المعونة هى الممول الرئيسى للبحوث الهندسية .. فماذا كانت تريد ؟

أ – أن توجه الباحثين إلى دراسة موضوعات معينة .

ب – أن تبعد جهود الباحثين عن الاهتمام بموضوعات أخرى .. وهى تقوم بهذا التأثير من خلال التحكم فى المؤسسات الكبرى الوطنية التى تدير عمليات البحوث مباشرة ... أو من خلال التوصية بإنشاء مراكز جديدة ، تقوم بعمليات المقاولات البحثية ، مراكز أكثر مهاودة واقتناعا بأهداف الممول الغربى ...

هذا الأسلوب المباشر الفج نما وفشا فقط فى العقدين الأخيرين .. لكن سبقه وتزامن معه أسلوب آخر أعمق وأدوم تأثيراً ، وهو مرتبط مباشرة بموضوعنا .. لقد سبق أن ذكرنا أن أمتنا انقسمت إلى شطرين فى سياسة مقاومتها للغزو الغربى الذى بدأ بالحملة الفرنسية على مصر قرب بداية القرن ١٩ ، لكننا لم نذكر أن الشطر الذى ساد وكانت له اليد الأقوى كان تيار التحديث على الطريقة الغربية ، أو التقوية بالتوحد بالخصم الغربى .

بدأ هذا التيار بمحمد على الذى استن سنة إرسال البعوث إلى بلاد أوربا لأخذ العلم منها ، وإنشاء معاهد العلم ومصانع السلاح كلها على النمط الغربى ..

فلما وصلنا إلى جيلنا الحالى وجدنا كليات الهندسة مؤسسة على النظام الإنجليزى ، ووجدنا أساتذتها حصلوا على تدريبهم الأساسى على البحث العلمى من خلال رسائل دكتوراه يحصلون عليها من جامعات غربية ، وما يقال عن كليات الهندسة جرى بحذافيره فى معاهد البحوث فى الوزارات التنفيذية ، وفى مركز البحوث القومى وأكاديميات العلم والتكنولوجيا ، يعبر عنه بكلمة واحدة : العقل العلمى لباحثينا تكون فى جامعات الغرب ..

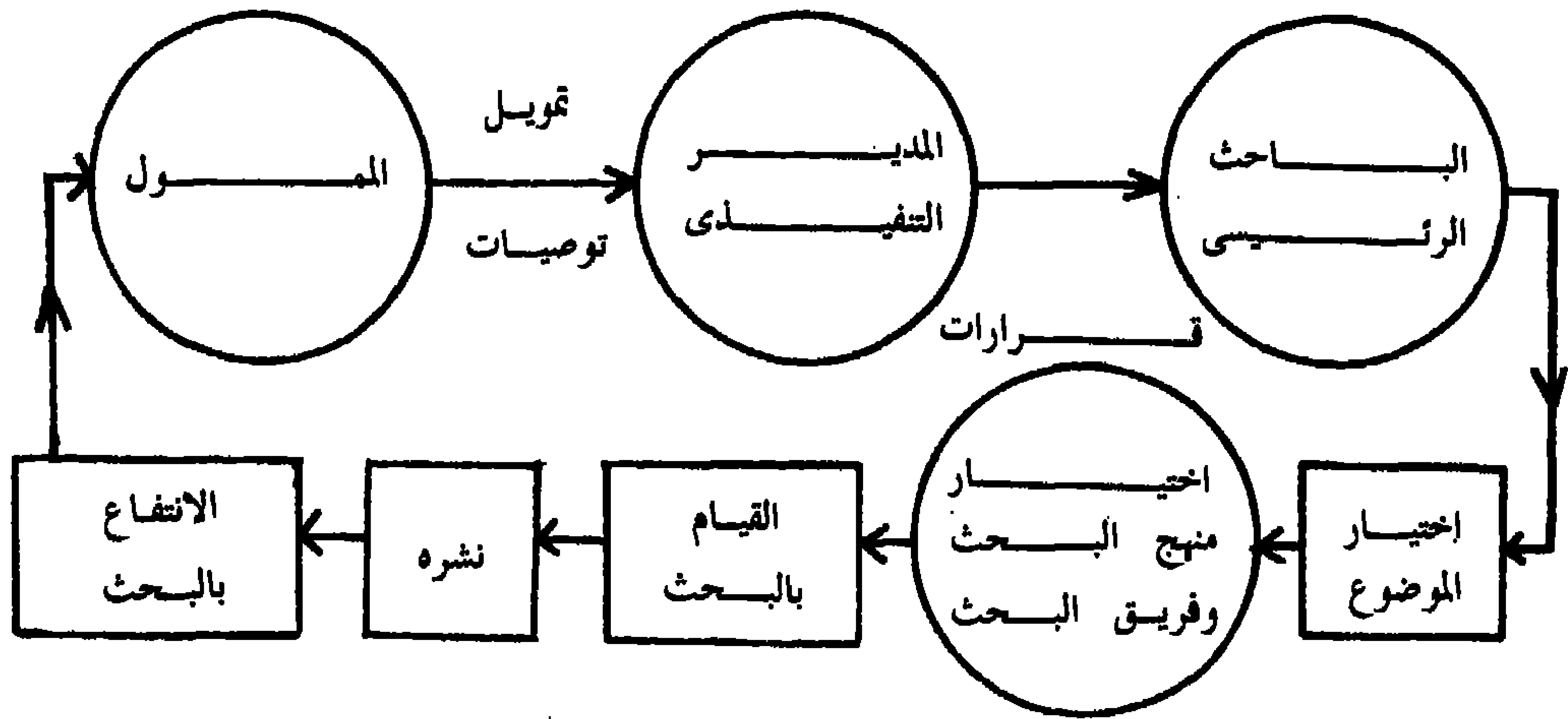
وقد يتساءل القارىء هنا .. وماذا فى ذلك ؟ لقد فعلت هذا دول كثيرة .. وتقدمت مثل اليابان والهند .

وقبل أن أعلق أحب أن أطمئن القارىء أنى أنا - كاتب هذا المقال - واحد ممن سافر مبعوثا لأمريكا سنة ٧٢ ، وعاد منها بعد خمس سنوات حاملا الدكتوراه ، ونية طيبة مخلصة فى «خدمة الوطن بسلاح العلم الذى أرشفته فى أمريكا» . أنا واحد ممن تكون منهجهم فى بحث المشاكل الهندسية .. فى حضانة مؤسسات العلم الأمريكية ، وما بحثى هنا إلا نوع من مراجعة النفس وتقييم المسيرة التى بدأت بنية طيبة مخلصة ..

لو كان الأمر اقتصر على تكوين العقلية البحثية فقط يجوز أن التبعية كانت ستكون أقل (ويجوز أن هذا هو ما حدث فى اليابان والهند) .. لكن ما إن يعود المبعوث إلى مصر حتى يجد أن معايير ترقيه الوظيفى وصعوده الأدبى (ولن أقول المالى) مرتبطة بكونه مرتبط بالحبل السُّرى الغربى .. حضوره للمؤتمرات الغربية يزكيه أدبيا .. نشره فى المجلات الغربية علامة أكيدة - فى نظر لجان ترقيته - على نبوغ وتفوق أبحاثه ...

وكيف تتصوره مرتبطاً ومشاركاً وناشراً هناك إلا إن كانت موضوعات بحوثه ومناهجها .. مما ينسجم مع رؤية طلاب العلم الغربيين .. ومعاييرهم ..

قبل أن أسترسل أود أن أضع مراحل العملية البحثية فى ترابطها المعقد فى شكل يوضحها للقارىء .. ويسهل لنا مواصلة المناقشة ..



شكل رقم ٤

قد يبدو وضع عملية البحث العلمى فى هذا الشكل محطما للصورة الرومانسية للعالم - الفرد - الموسوعى - الحكيم - المستقل .. لكن الحقيقة التى تحتاج لمواجهة أن البحث العلمى أصبح مؤسسة ضخمة وما الباحث - فى أحسن أحواله - إلا موظف فى هذه المؤسسة ، وسواء كان يتقاضى مرتبه فى أول الشهر أو يتقاضاه على هيئة مكافآت دورية .. فالحقيقة أنه ترس فى ماكينة عملاقة .

الأصل فى البحث العلمى أنه وليد رغبتين غريزتين فى الإنسان .. غريزة حب الاستطلاع والرغبة فى فهم الكون ثم غريزة الانتماء للجماعة وتحقيق مكانة وعلوا فيها من خلال تجسيد طموحاتها .. هاتان الرغبتان صنعتا الباحثين الكبار من أول أقليدس وفيثاغورس .. مرورا بابن سينا وابن الهيثم والخوارزمى والبيرونى والرازى والإدريس حتى لابلاس وجاوس ونيوتن وجاليليو وأنشتين ومدام كورى .

فى عصرنا هذا سادت قيم الحضارة الغربية ، ومن أهمها قيمة التخصص الدقيق .. قيمة يبدو أنها سهلت كفاءة إدارة الكم الهائل من الباحثين ، وأدى هذا إلى تفتيت المشاكل (أو المسائل أو الموضوعات) الهندسية - العلمية إلى فتافيت صغيرة يغرق فى صغائرها عقل الباحث فلا يعود له فضل من طاقة فكرية يتسائل بها عن جدوى بحثه فى هذه الفتفوتة الدقيقة .. عن اليسير النهائى لمجهوده .

فى المنظومات العلمية فى البلاد الغربية تقوم قيادات عليا بتجميع الفتافيت فى كُلٍّ له معنى استراتيجى .. أما كيف تكونت هذه القيادات الموسوعية فلأن البحث

العلمي ومؤسساته في الغرب أخذ فرصته في النمو الحر ، وتأصيل تقاليده في القرون الأولى من النهضة (١٦ ، ١٧ ، ١٨) ، ولما جاءت الثورة الصناعية في القرن ١٩ بمتطلباتها في الميكنة والتشيء وتركيزها على التوظيف والاستعمال .. كان يوجد في هذه المؤسسات عقول قائدة استراتيجية تعرف ما تريد وتحدد لصغار الباحثين موضوعات بحوثهم الصغيرة وتملك هي القدرة على التوجيه والقيادة وتجميع الجهود الصغيرة .

وما هكذا كان الحال في بلادنا ؛ فأولا نحن قضينا ستة قرون (من القرن ١٣ – ١٨) بعيدين عن روح وممارسة البحوث العلمية ، والتي شهدتها نهضتنا القديمة في القرون (٨ – ١٣) ؛ وثانيا نحن نهضنا منقسمين على أنفسنا : روحنا في جانب وجسمنا في جانب ، ولذا كان من قاد النهضة القسم الذي رأى أن طريق القوة هو التوحد بالخصم الغالب ، وهؤلاء أخذوا من الغرب أسوأ مظاهر ممارسته العلمية – هي هذا التفتيت التخصصي – والنتيجة مؤسسات علمية ضخمة تماما كمؤسسات الغرب ، يعمل فيها جماهير الباحثين في مسائل صغيرة تماما كجماهير الباحثين في الغرب ، مع فارق واحد هام جدا : هو غياب تلك القيادات العلمية التي تحدد الغايات وتقسم المراحل ، وتضم شتات الفتافيت في كُلٍّ له معنى ، كُلٍّ ينفع ويصلح .

وهكذا أصبحت مؤسساتنا العلمية ديناصورات ضخمة برؤوس صغيرة ، وتحول جمهور الباحثين في العلوم من صغيرهم إلى كبيرهم إلى موظفين بدرجات وظيفية وعلاوات ورواتب يعمل كل منهم في البحث في الفتفوتة تلو الفتفوتة ، ينشرها في مجلة تلو المجلة . لكن هناك أربعة أنواع من هذه البحوث ، بحوث العالِمْ – الموظف :

الأول : هو أبحاث مدرسية .. كتبية .. من الكتب وإلى الكتب .. انشغال عقيم بسقط المتاع من المسائل التي تركها الغرب لقلة جدواها .. مسائل تستمد تعقيدها من بعدها من الواقع .

والثاني : هو أبحاث ظاهرها الواقعية .. لكنها في واقعها ليست الأرض لبيانات وقياسات لا يعرف الباحث منطق جمعها ، ولا يهمه استخلاص معنى علاقاتها بالواقع الذي ترصده .

الثالث : أبحاث واضحة المنطق مركزة الهدف ، لكنها تبحث في مشاكل بيئة غربية .. (هل سمعت عن أبحاث السرطان والأيدز ، عن أبحاث تأثيرات الزلازل والعواصف الاستوائية ، عن أبحاث الإنسان الآلي ، ونشوء حياة في المجرات البعيدة .. الخ الخ ؟) .

والرابع : أبحاث على هيئة تقارير ضخمة تنشر فى مجلدات ضخمة وتهدف إلى تبرير قرار سياسى حدد سلفا .. تبرير رأى معروف للباحث قبل إجراء بحثه !! (هل سمعت عن الأبحاث التى تثبت وجود مياه جوفية فى منطقة معينة ، أو التى تثبت الجدوى الاقتصادية لزراعة الفراولة أو الكانتالوب ، أو التى تثبت كيف أن مترو الأنفاق سيزيد استقرار مبانى وآثار منطقة القاهرة والجيزة .. الخ الخ) .

هل بدأنا نضع أيدينا على بداية السر ..؟ السر فى سهولة تحول مؤسساتنا العلمية الديناصورية إلى خدمة أهداف قليلة النفع للناس .. السر فى إحساس جمهرة الباحثين بالاغتراب عن عملهم الذى يفصله عن ضميره القومى وجذوره الثقافية وأحلامه الحضارية .. كأن كل واحد فيهم يحس أن مجهولا ما سرق منه حلم شبابه فى أن ينفع بعلمه ناسه وأن يصلح – بما وهبه الله من عقل – أرضه . السر فى خلل العلاقة بين العالم والسياسى .. وتحولها إلى علاقة بين الموظف ورئيسه .

ونحن ما عرضنا لهذه الصورة العامة إلا لكى نبدأ فى التركيز على مشكلة التبعية فى المنهج العلمى .. فمهما كانت تبعية الباحث العلمى السياسى ومهما كانت الطريقة الخرافية فى اختيار موضوعات البحوث وتوظيف نتائجها .. يظل للباحث هامش للاستقلال ، ذلك هو طريقته فى عمل البحث .. وهذا ما نريد أن نوضح أنه استقلال ظاهرى حتى لو خلصت فيه نية الباحث تماما .. لماذا ؟ لأنه يستخدم منهج علم غربى منحاز حضاريا .

القسم الثالث : نحن والغرب

(١) التصادم والتلاقح أو الغزو المتبادل :

بداية ، ما سر هذا الانشغال الشديد بالغرب ؟ لم يبدو أنا لا نعرف كيف نحول أنظارنا عنه .. كلنا بكل فصائلنا المتناحرة نشترك فى شىء واحد ، هو الانشغال بالغرب .. بذلك الآخر ..

نعم كلنا .. جزء منا مشغول بالإعجاب به ، الانبهار ، التقليد ، التقديس .... والجزء الآخر مشغول باحتقاره ورفضه ومقاومته والتقليل من شأنه ، وكما نعرف من تجربتنا الشخصية أن الإنكار الشديد هو الوجه الآخر للضعف العميق ، وأن النفور المفرط هو الوجه الآخر للانجذاب الغويط ، وأن نقيضهما الحقيقى هو عدم الاكتراث ، ونحن بصراحة مكترثين جدا بالغرب ..

ما سر هذه الحدة العاطفية تجاهه ؟

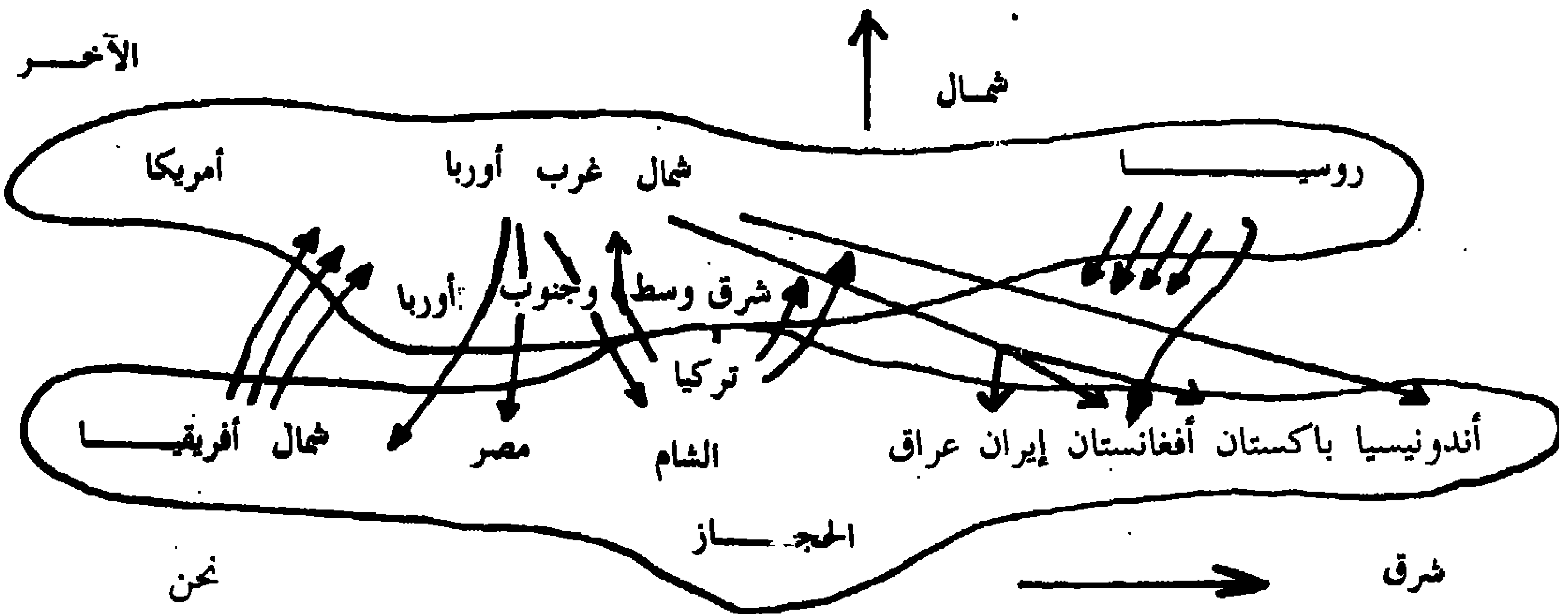
السر ببساطة أنه أهم الأغيار ، إنه – شئنا أم أبينا – أعمق الأغيار علاقة بنا ، وعمق العلاقة يمتد لأكثر من ٢٣ قرنا بدأت بغزو الأسكندر الأكبر لبلادنا ، ومنذئذ والغزوات متبادلة بيننا وبينه ، ومع الغزوات العسكرية تأتي التلاحمات الحضارية والتداخلات الثقافية والعلمية والتكنولوجية .

دعنا أولا ننظر لسجل الغزوات المتبادلة .. وقبلها نعرِّف من نحن ، ومن هو .. ذلك الآخر ، الخصم ، الغير .

ــ نحن : نشمل بلاد العرب وبلاد المسلمين فى جنوب شرق آسيا ، ومن نسميهم الأمة العربية الإسلامية ..

ــ وهو يشمل أوربا والاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة ، وبقية الامتدادات فى كندا واستراليا وجنوب أفريقيا وإسرائيل .

هو : الغرب والشمال ونحن : الشرق والجنوب .



شكل (٥)

وهاك سجل الغزوات المتبادلة :

غزو الأغريق وحكمهم لنا : القرون الثلاثة قبل الميلاد .

غزو الرومان وحكمهم لنا : القرون الستة التالية للميلاد .

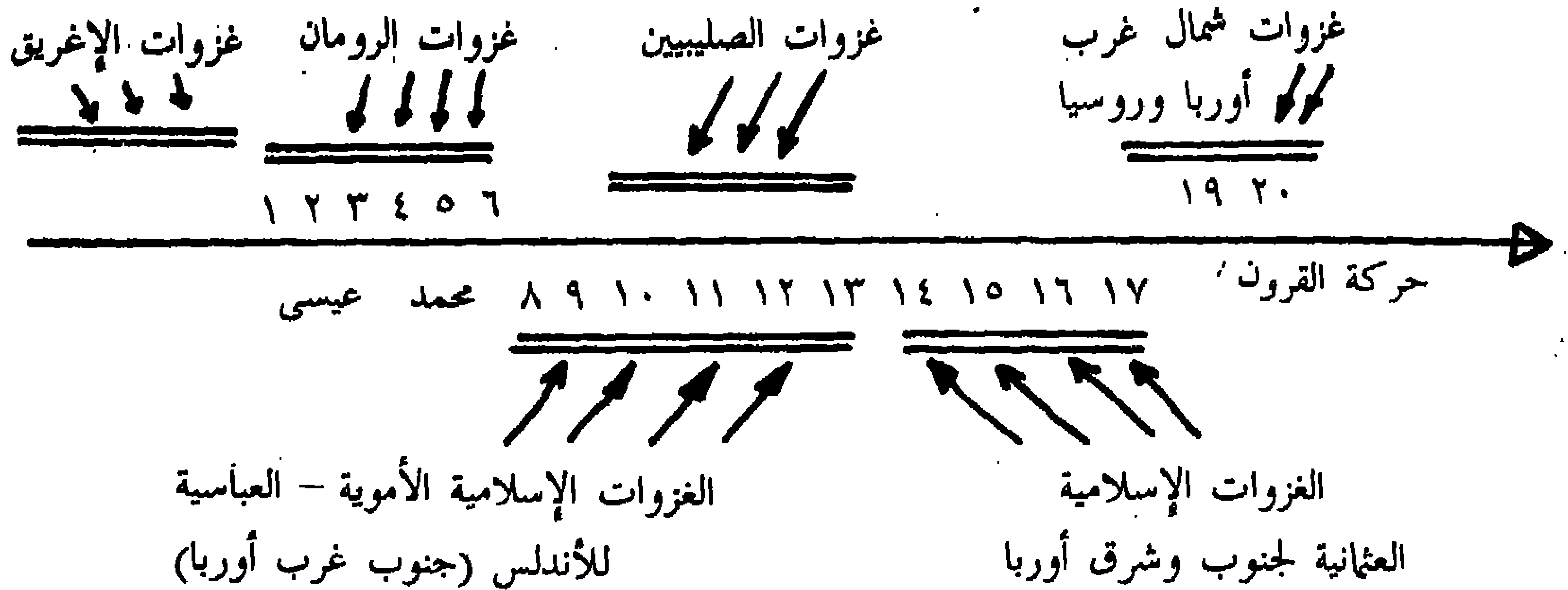
غزو الأمويين لجنوب غرب أوروبا (الأندلس) وحكمهم لها : القرون ٨ – ١٥ .

غزو الصليبيين للشام ومصر وحكمهم لها : القرون ١١ – ١٣ .

غزو العثمانيين لجنوب وشرق أوربا (البلقان) وحكمهم لها : القرون ١٤ – ١٧ .

غزو الأوربيين لمعظم العالم العربى الإسلامى القرون : ١٩ – ٢٠ .

الغزو الاستيطانى من الصهاينة لفلسطين : القرن ٢٠ .



شكل (٦)

تلاحظ هنا أن غزوات الغرب القديمة جاءت من جنوب أوروبا : اليونان ، الرومان وأن غزواته الحديثة جاءت من شمال أوروبا ..

أما الجزء من أوربا ، والذى غزوناه نحن فى القرون الوسطى (الشرق والجنوب) فلم يغزنا عسكريا وظل أكثر صداقة لنا ..

ويمكن الآن تصور حزام من دول أو مناطق مشتركة بيننا وبين ذاك الآخر : منغوليا الجمهوريات الجنوبية السوفيتية – تركيا – اليونان – يوغسلافيا – ألبانيا – أسبانيا ..

وماذا عن التلاحمات الحضارية ؟ عن التداخلات الثقافية ؟ عن أخذهم وتتلمذهم علينا ، وأخذنا وتتلمذنا عليهم ؟

لا شىء يبدأ من فراغ ، ليس هناك طفرات مفاجئة عبقرية لم يكن ذلك شأن حضارتنا العربية – الإسلامية فى قرون ازدهارها (٨ – ١٣) ، ولا كان ذلك شأن الحضارة الغربية المسيحية الحديثة (١٦ – ٢٠) ، ولن يكون هذا شأن حضارتنا العربية – الإسلامية فى القرون المستقبلة إن شاء الله .

وإذن : الشعلة الحضارية لا تنطفىء ،

وإنما تختلف الجماعة التى تحملها . حملها المصريون والبابليون والفرس والهنود فى مراكز حضارية متعددة ، ثم جاء عصر الإمبراطوريات السائدة ، فأصبحت الحضارة السائدة هى اليونانية ثم الرومانية البيزنطية ، ثم حمل الشعلة العرب والمسلمون فى حضارة سادت فى القرون ٨ - ١٤ ، ثم حمل الشعلة الغرب المسيحى فى حضارة سادت فى القرون ١٦ - ٢٠ .. أما القرون القادمة فتشهد عودة لتعدد المراكز الحضارية مركز غربى مسيحى ومركز شرقى (أسيوى) بوذى ، ومركز عربى إسلامى ، ومركز لاتينى كاثوليكى ...

ولانتقال الشعلة مراحل ، الأولى مرحلة التتلمذ والنقل والترجمة والاستيعاب ، كان هذا ما فعلناه نحن فى بداية نهضتنا فى القرن الثامن عندما تتلمذنا على كنوز الحضارات القديمة السابقة ، اليونانية والرومانية ، الفارسية والهندية ، المصرية والعربية .

وكان هذا ما فعله الغرب فى بداية نهضته فى القرون ١٢ - ١٤ ، وكان المثقف وطالب العلم الأوربى يتعلم العربية ويسافر ليدرس فى الجامعات الإسلامية فى قرطبة وطليطلة والقيروان والزيتونة والأزهر ودمشق وبغداد وبخارى وسمرقند ، ألم يكن روجر بيكون هو من كتب أنه لا يتصور مشتغل بالبحث العلمى لا يعرف العربية !!

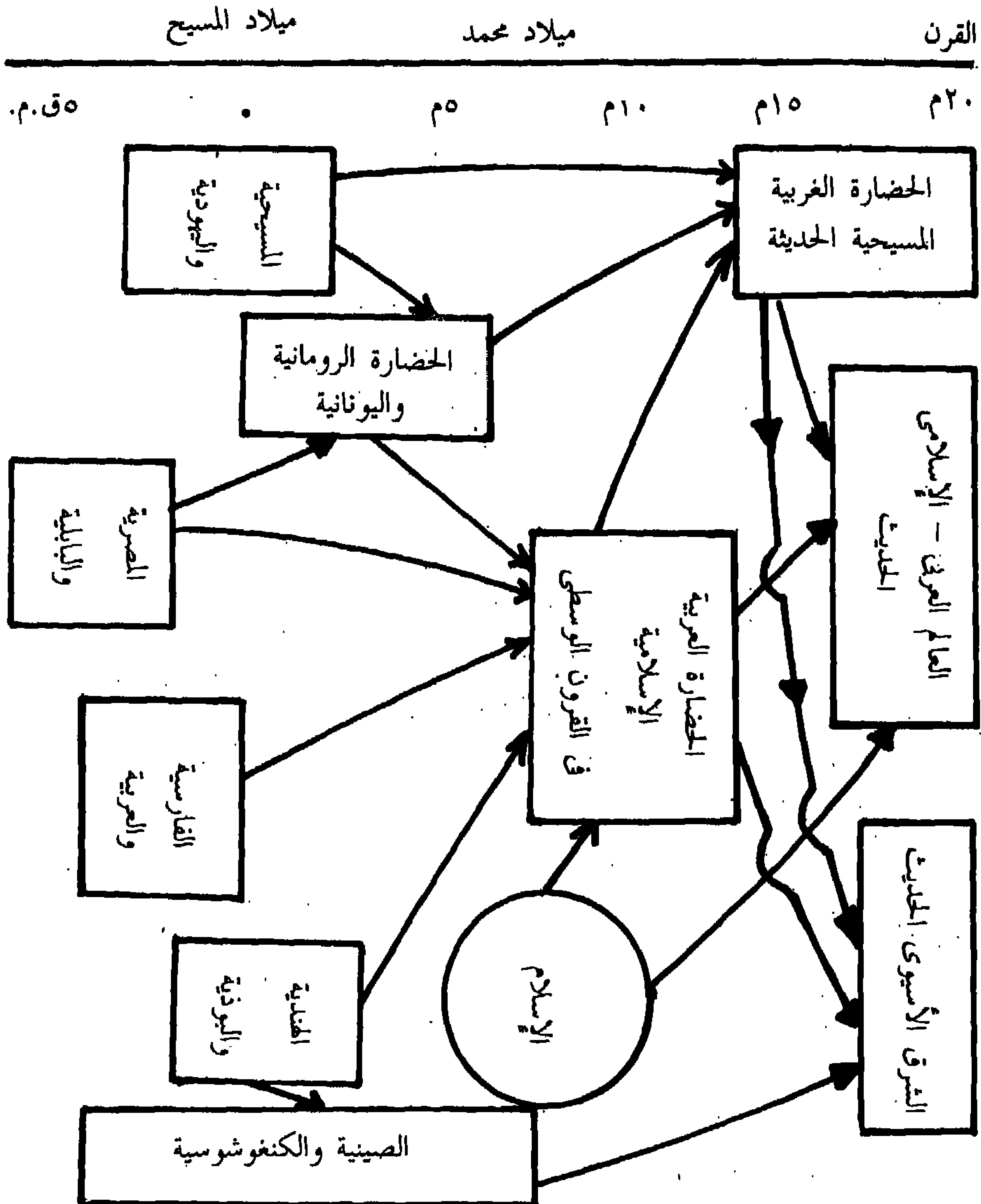
ومن خلال التلاحم الحضارى سواء أيام الحروب الصليبية مدة قرنين من الزمان ، أو أيام حكم العرب المسلمين للأندلس مدة ثمانية قرون ، أو عن طريق جزيرة صقلية التى حكمها المسلمون مدة قرنين (٨٥٠ - ١٠٩٣) ترجم الأوربيون أمهات الكتب الإسلامية فى العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية ، وكان لاطلاعهم على الكتب العربية المترجمة عن الإغريقية أكبر الأثر فى تنبيههم على أهمية تراث الإغريق ، تراث أسلافهم .

أما أنهم سموا نهضتهم رينيسانسس : إحياء للتراث الأغريقى الرومانى ، وأنكروا بعد ذلك هذه التلمذة ، وكتبوا تاريخهم بطريقة يبدو معها أنهم كانوا وحدهم فى الدنيا يونان وروم فى عصور قديمة ، ثم عصور وسطى مظلمة ، ثم إحياء أوربى وبعث واكتشاف «معجز» للذات ، فهذه ليست إلا عنجهية «مُحْدَث» الحضارة .. عنجهية استمرت حتى القرن ١٩ ، ولكن ما إن جاء القرن ٢٠ حتى تطامن غرور الغرب ، وهدأت مخاوفه ، ولم يعد «محدثا» ، وبدأنا نرى كتبه تتولى تتحدث عن فضل وإسهامات الحضارة العربية - الإسلامية فى تأسيس الحضارة الغربية الحديثة ، والغريب أن كثير منا لا زالوا يقرأون كتب التاريخ الأوربى القديمة ويصدقونها ، يصدقون أن يكون

وديكارت وكبلر ونيوتن وجاليليو بزغوا فجأة ، واكتشفوا ما اكتشفوه بغتة .. هكذا .. وبعد قرون مظلمة طويلة .

وأحسب أن هناك فريق ثان منا يرد على هذا التطرف بتطرف مضاد ، فينكر تتلمذ الحضارة العربية — الإسلامية على ما سبقها من حضارات ، أو ينكر تتلمذنا الحديث على الحضارة القومية — المسيحية ، ينكر أننا نعيد اكتشافنا لذاتنا ولتراثنا من خلال جهود المستشرقين منهم والمستغربين منا .

انظر معى للشكل التالى يوضح تبادل الإسهام والتتلمذ .



شكل رقم (٧)

(٢) قواعد التفاعل مع الغرب :

والآن لنعد للحاضر ونتساءل كيف يفيدنا معرفة هذه الخبرة التاريخية :

إن التواصل الحضارى اشتبك مع الصدام العسكرى .

هى تفيدنا فى وضع قواعد للتفاعل مع العرب ، وها أنا أسهم ببعض الاقتراحات حول هذه القواعد .

القاعدة الأولى : التمييز بين التواصل الحضارى والصدام العسكرى ففى عصرنا هذا للصدام العسكرى شكل واحد ، هو غزو الدول الأوربية لبلادنا واستعمارها ، وآخر أشكال هذا الغزو العسكرى هو احتلال إسرائيل لأرض فلسطين ، والقواعد العسكرية أو الهيمنة البحرية والجوية من جانب أمريكا وروسيا على أجزاء متنوعة من بلادنا ، ومع هذا الاستعمار العسكرى توجد هيمنة سياسية واقتصادية ، ثم كل هذه الأشكال من الاستعمار ليس هناك إلا شكل واحد للتفاعل معها : الرفض والمقاومة والنضال .

القاعدة الثانية : هو نقد الحضارة الغربية — المسيحية نقدا يمكننا من التمييز بين ما هو غزو استعمارى وسم هارى ، وبين ما هو إسهام إنسانى وغذاء بانى ، آن أوان التوازن والاعتدال ، والتوقف عن الحركة المتطرفة بين نقيضين هما الإحساس بالدونية المنتج للانبهار بكل ما هو غربى متصورا أنه كلُّ غذاء بانى ، والإحساس بالعنجهية المنتج للاحتقار الرافض لكل ما هو غربى متصورا أنه كله سم هارى .

وهذا يعنى أن ننقد الغرب فينا وننشغل بتفاعلنا معه ، ولا نشغل أنفسنا بنقد الغرب فى ذاته ونحاول إنقاذه من نفسه . فتلك مهمة يقوم هو بها بكفاءة لن نطاوله فيها ..

القاعدة الثالثة : أن ننقد ذاتنا ونعترف بمسؤوليتنا عن أفعالنا كأمة، ونعترف بخطايانا السياسية وسيئاتنا الحضارية ، ونواجه أنفسنا لنجاهدها .. ذلك هو الجهاد الأكبر والأصعب . أما إن نركز فقط على الغرب وأفعاله بنا فذلك اعتراف أننا لم نعد غير كتلة مفعول بها .. لا.. نحن نحتاج أن ننظر لأعماقنا فى شجاعة لنعرف من أين أتت هذه الهزائم ، هل نذكر قول الله تعالى ردا على تساؤل المسلمين عن هزيمتهم فى غزوة أحد : ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ .

نحن نحتاج أن نتطهر من الإحساس بقلة القيمة ، نحن نغتاظ من الغرب لأنا نراه مستخف بنا وبعظمة عقيدتنا ، وهو يفعل ذلك لأنه لم يراها غيَّرتنا وأصلحت من حالنا . المسألة ليست أن نقنع الغرب بأن لنا تراثا عظيما قادرا على إلهام مستقبل

أعظم وإنما المسألة أن نقنع أنفسنا ، نعم أنفسنا .

إن المعركة الموازية لمقاومة الاستعمار الغربى هى مقاومة قابليتنا نحن للاستعمار والتبعية ، المعركة أن نغير حقا ما بأنفسنا ، لقد جاء علينا يوما كنا فيها ذوى حضارة ونعمة لما كنا بالله مؤمنين ، نخافه وحده ونطمع فى رضاه وحده ، ثم تغير ما بنفوسنا فتغير واقعنا الحضارى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ .

القاعدة الرابعة : إن نظرتنا المتوازنة للغرب ستنعكس فى نظرة متوازنة لأنفسنا ، الآخر هو مرآة لنفسى فأن نسقط على الغرب كل شرورنا وعيوبنا ونجعله شماعة تبرر كل نكساتنا ، هو تطرف ذات رفضت رؤية ظلامها وفجورها ، ولذا فهى غير قادرة على امتلاك ذلك الظلام وإعلان مسئوليتها عنه .. ذلك فريقنا الذى امتلاء بالكبر والتعالى والسخرية من الغرب ..

وهنا فريقنا الآخر .. بتطرفه المضاد ..

أسقط على الغرب كل خيراتنا وميزاتنا وإبداعنا وقوتنا ، وجعله رمزا لكل إحلامنا فى الخير والإبداع والقوة والحرية ..

فريق رفض أن يرى ذاته التى كرمها الله بالنور والتقوى واستخلفها فى الأرض ، ولذا يبعدنا عن الإيمان بأننا أيضا رجال قادرين أن نبنى حضارة مبدعة خيرة عابدة لله مصلحة لأرضه ، ذلك فريقنا الذى سقط فى الدونية وقلة الثقة ، والاستضعاف للغرب .

أما آن أوان التوازن والقسط والاعتدال ، أوان التصالح مع أنفسنا ، التصالح بين فريقينا المتناحرين ، أما آن أوان إدراك كل منا أنه إنما يمسك بجزء فقط من الحقيقة ، وأنه يضل إن تصور أنه يملكها كلها وحده إن الله يضيء قلبه وحده ؟

القاعدة الخامسة : والآن تعال نركب التناقضات المتطرفة لنصل إلى الوسط الموزون فى علاقاتنا بالغرب ، علاقتنا بأهم الأغيار .

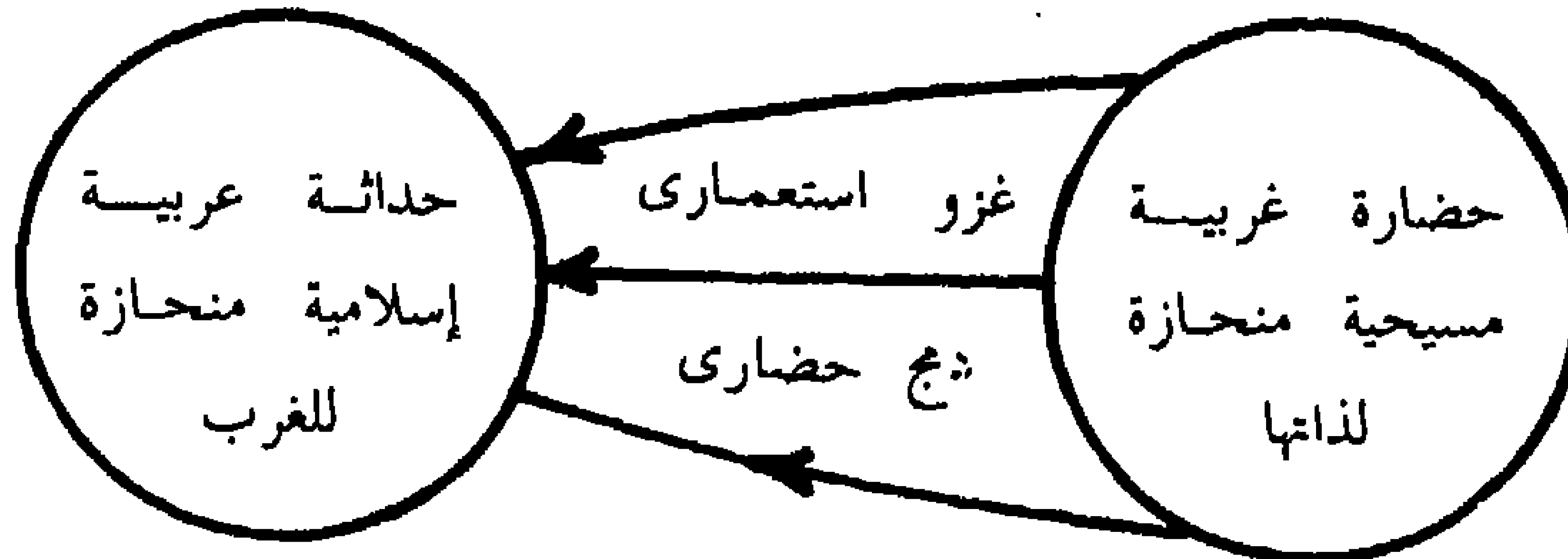
لا دونية مستضعفة ، ولا عنجهية مستكبرة ، وإنما تكافؤ وتساوى .

لا تشابه عالمى ، ولا اغتراب محلى ، وإنما اختلاف إنسانى .

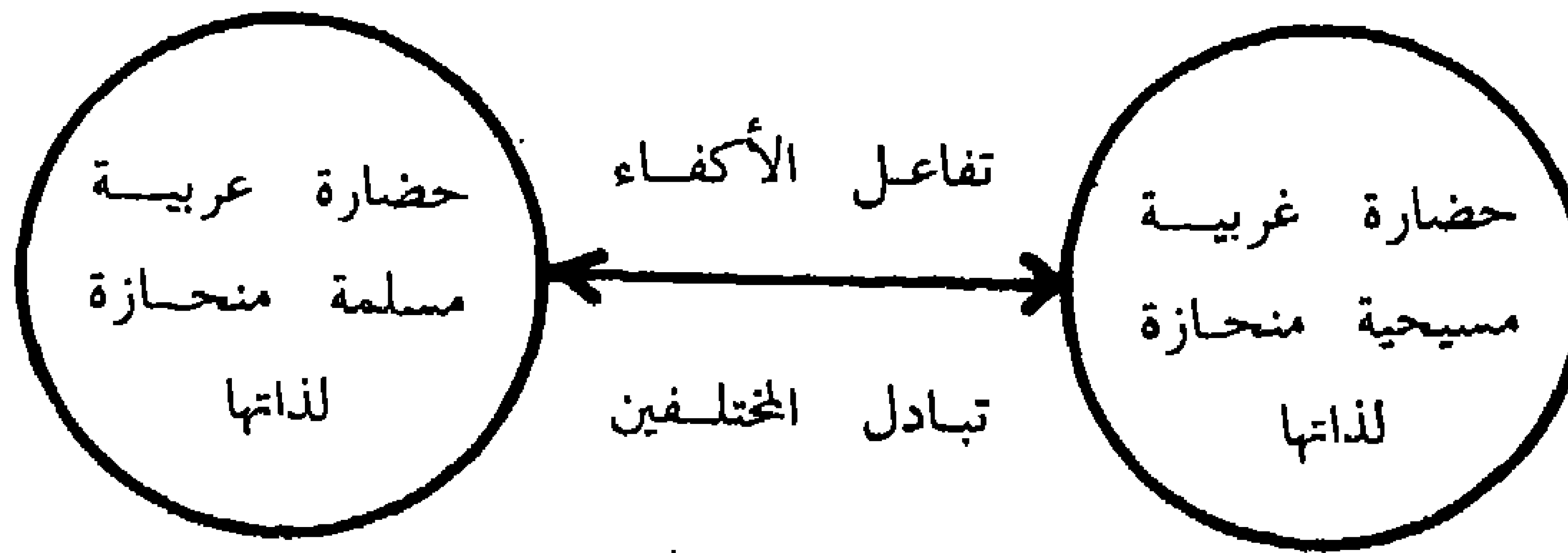
لا غزو ودمج ، ولا انعزال وفصل ، وإنما تفاعل وتبادل .

وبلغة النماذج يمكن صياغة ذلك كالآتى :

النموذج المرفوض فى العلاقة بالغرب



النموذج المستهدف فى العلاقة بالغرب .



شكل رقم ٨

النموذج المرفوض هو نموذج الماضى القريب والحاضر (قرنى ١٩ ، ٢٠) ضعف التكافؤ وميوعة الاختلاف .

والنموذج المستهدف هو نموذج المستقبل القريب والبعيد (قرون ٢١ ، ٢٢ ،..) قوة التكافؤ ووضوح التميز والاختلاف ..

فماذا عن الماضى البعيد .. ؟

(٣) الماضى : التكافـؤ والتمايـز اللاامتزامن :

عنوان غريب ، أليس كذلك ؟ وسبب غرابته أن الحضارات المختلفة لها مسارات زمنية مختلفة ، مراحل صعود وهبوط غير متعاصرة ، فكيف نقارن بينها ؟ هل نقارن بين عصرى ازدهار كل منهما ، بين أرقى تجسدات كل منهما ؟ أم نقارن ازدهار واحدة وأفول أخرى ؟ مثلا بين أعلى إنجازات الحضارة العربية الإسلامية ، وبين أسفل ممارسات الحضارة الغربيـة - المسيحية ؟

وهل نقارن بين المبادىء الروحية والقيم الثقافية فى كل منها .. أم بين المبادىء الروحية فى حضارة وبين الأفعال البشرية لحضارة أخرى ؟ كأن نقارن مثلاً بين

المبادىء الروحية الرفيعة فى القرآن والسنة وبين ممارسات ملوك وشعوب الغرب ، أو العكس ، بين المبادىء الروحية فى الإنجيل والدساتير والفلسفات الغربية وبين ممارسات ملوك وشعوب المسلمين ؟

أنا لا أعرف إجابة شاملة على هذه الأسئلة . لكنى أعرف إجابة تخص موضوعنا فى هذا البحث . وهذه هى أنى سأنظر لمظاهر التكافؤ ، وبواطن التمايز بين مبادىء وممارسات الحضارة العربية الإسلامية فى قرون ازدهارها الأولى (٩ - ١٢) ومبادىء وممارسات الحضارة الغربية المسيحية أيضاً فى قرون ازدهارها (١٦ - ١٩) ولى فى ذلك ثلاثة أسباب :

الأول : أن هذه المقارنة تبدو لى عادلة ، **والثانى** : أن ما هو مكتوب ومتاح للمعرفة هو أوضح ما يكون فيما يتصل بهاتين المرحلتين ، أما **الثالث** : فهو أن النهضة العلمية والبحثية فى بلادنا فى القرن ٢٠ (همنا الجوهرى فى هذا البحث) متأثرة بالدرجة الأولى بنوعية الازدهار والنهضة العلمية والبحثية فى الغرب فى تلك القرون (١٦ - ١٩) . جامعاتنا ونظم تعليمنا ومؤسساتنا البحثية ومعاييرنا فى الترقية والنشر والتفضيل ، متأثرة بالفكر العلمى وأسسه الفلسفية فى الغرب فى هذه القرون .

وقد يعترض أحدنا بقوله وأين غرب القرن ٢٠ ؟ أين الاتجاهات الجديدة التى جاءت مع نظرية النسبية ونظرية الكم ونظريات الاحتمالات وبحوث الأعصاب وعلم النفس وعلم الكونيات ؟ أين تأثير كل هذا فى تغيير نظرة الغرب لذاته وللكون وللآخرين ؟ (اقرأ المرجع ٦) .

أقول إن تأثرنا بهذه الاتجاهات ضعيف . صحيح أن علماءنا وباحثينا مطلعون على أحدث منتجات العلم والتكنولوجيا الغربيين ، غرب القرن ٢٠ ، لكنهم غير متأثرين بالاتجاهات الفلسفية والقيمية لذلك الغرب .

مظاهر التكافؤ فى التلمذة والإبداع :

تحدثنا سابقا عن تجربة التلمذة المتبادلة.. (صفحة ٢٢ - ٢٣) ، وهذا هو المظهر الأول للتكافؤ اللامتزامن . أما المظهر الثانى فهو الإبداع والإضافة ، نحن لا نحتاج لتعداد مظاهر الإبداع والإضافة الغربيين ، وإنما نحتاج لنذكر هذه المظاهر فى حضارتنا العربية - الإسلامية فى القرون ٩ - ١٢ .

أنا لا أنوى تلخيص واف للكتب العديدة (انظر المراجع ١ ، ٢ ، ٣ ، ٨ ، ١٠) التى كتبها عرب أو غربيون ، وإنما أنوى تلخيص هذه المظاهر فيما تبقى من هذه الصفحة .. لنتذكر من نحن ؟ ومن أين أتينا ؟ .. ولنوقن فى أعماقنا أنا لسنا

«مُحْدَثِي نعمة» (حضارة) ، وإنما نحن قوم لنا جوهر حضارى من ذهب ، كل ما علينا هو أن ننفض التراب من فوقه ، فى قلوبنا ، لنجد أساسا وطيدا للبناء ، ولنصدق حقا أننا أنداد للغرب .

ولنبدأ بالرياضة فنذكر الخوارزمى وكتابه (الجبر والمقابلة) ، والكاشى واكتشافه لنظرية ذى الحدين ، والعاملى واكتشافه نظرية الخطأ فى كتابه (الخلاصة فى الحساب) والسَّمَوْأل المغربى وكتابه (الباهر) فى الجبر والحساب والطوسى وبراهينه فى الهندسة اللاإقليدية ، وجهابذة آخرين مثل الخيام والبوزجانى والكرخى .

وفى ميدان الفيزياء نذكر الحسن بن الهيثم وكتابه فى البصريات (المناظر) واكتشافات ابن سينا (الإشارات والتنبيهات) فى الميكانيكا ، ثم مؤلفات البيرونى (القانون المسعودى) فى الجاذبية الأرضية .

أما الاكتشافات فى ميدان الصوت وخواص المادة فنذكر ابن المرزبان وابن الهيثم والبيرونى والبغدادى .

وفى ميدان الفلك نذكر التبانى وكتابه (الزيج الصابىء). والصوفى (النجوم الثابتة) ، والبيرونى فى (القانون المسعودى) ، وابن الهيثم العظيم ، ونذكر الفزارى واختراعه للإسطرلاب ، وابن رشد ودراسته للكلف الشمسى ، وابن سينا وأخوان الصفا وكتاباتهم وأجهزتهم فى الأرصاد الجوية . نذكر المراصد الدقيقة والاكتشافات التى شهد سارتون أنها المقدمة الحقيقية لكبلر وكوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن .

وفى الكيمياء نذكر جابر بن حيان (السموم) والغافقى والبيرونى (الجماهر فى معرفة الجواهر) والرازى (الأسرار) .

وفى الطب نذكر الرازى (الحاوى) ، وابن سينا (القانون) و (الشفاء) ، والزهراوى فخر الجراحة ، وابن النفيس **مكتشف الدورة الدموية الصغرى** .

وفى النبات نذكر الدينورى (كتاب النبات) ، والإدريسى (الجامع لصفات أشتات النبات) .

أما فى الجغرافيا فنذكر البيرونى (كتاب الهند) ، والمقدسى (أحسن التقاسيم) والهمذانى (صفة جزيرة العرب) ، والإدريسى (نزهة المشتاق) .

وفى الجيولوجيا نذكر البيرونى واكتشافاته فى الزلازل وأسبابها ، وابن سينا ومؤلفاته عن الصخور .

بواطن التمايز والاختلاف

الحضارة العربية - الإسلامية فى قرون ٩ - ١٢	الحضارة الغربية المسيحية فى قرون ١٦ - ١٩
* غاية الوجود هى عبادة الله .	* غاية الوجود هى سعادة الإنسان .
* الوجود مرحلتان : دنيا وآخرة .	* الوجود هو الحياة الدنيا .
* الأرض والسماء ملك لله ، والإنسان مستخلف لإعمار وإصلاح الأرض .	* الأرض والسماء ملك الإنسان بقدر ما يستطيع من وسائل للسيطرة .
* يحقق الفرد ذاته بتعميق صلته بالله .	* يحقق الفرد ذاته بتعميق صلته بالمجتمع.
* الأفراد متساوون أمام الله ، ويربطهم عقد إلهى هو عقيدتهم المشتركة .	* الأفراد متساوون أمام عقد اجتماعى يحدد حقوقهم وواجباتهم المدنية .
* غاية الدولة / الجماعة هو تمكين أفرادها من عبادة الله، العمل الصالح والبر والإحسان.	* غاية الدولة / الجماعة هو تمكين أفرادها من الأرض ، والرفاهية والحرية والتقدم .
* العلم فريضة لكشف آيات الله فى الكون وفى نفس الإنسان .	* العلم قوة لغزو وتملك أرجاء الكون ، ولتحرير الإنسان من مخاوفه .
* الوجود ثلاثة أجزاء : محسوس ومعقول وغيب . بالعلم نعرف الجزئين الأولين . أما الغيب فسر لن نعرفه لكن نؤمن بوجوده .	* الوجود جزآن محسوس ومعقول كله كله قابل لأن يعرف وما هو غير معروف سيعرف .. العلم يتقدم فيكشف حجب الغيب واحدة وراء الأخرى .
* العلم بالأسباب والسنن والقوانين فى الجزءين المحسوس والمعقول شرط ضرورى، لكن غير كاف . لابد من التوكل على الله ، عالم الغيب وحده .	* العلم بالأسباب والسنن والقوانين المادية والعقلية شرط ضرورى وكاف لتحقيق سعادة الإنسان على الأرض فى الدنيا .
* العلم والتكنولوجيا والحضارة كلها وسائل قيمتها تتحدد بهدف استخدامها .	* العلم والتكنولوجيا والحضارة أهداف وغايات سامية .
* العلم يحتاج الحكمة لتحدد له غاية استخدامه وتهديده فيها .	* العلم منفصل عن الحكمة والفلسفة والسياسة والدين .
* طالب العلم موسوعى يعرف العلم الطبيعى من رياضة وفيزياء و.. والمعلم الدينى من فقه وفلسفة وشعر وحكمة .	* طالب العلم تخصصى تكنوقراطى يتعمق فى جزئية من جزئية ليمكنه استكناه أسرارها .
* الموسوعية جاءت من الإيمان بوحدانية الله ندركها فى الجامع ، ونطبقها فى دراسة العلوم فى الجامعة . الدين فى الجامع هو العلم الحاضن لعلوم الدنيا فى الجامعة .	* الشعور الدينى المدرَك فى الكنيسة يزهد الإنسان فى الدنيا ، ويبعده عن طلب العلم فى جسارة وحرية وإبداع .

القســـم الرابـــع
النماذج الرياضيــة - العدديــة كمنهج للبحث فى العلوم الهندسية

أحاول هنا أن ألخص خبرتى كباحث فى العلوم الهندسية ، تعلم مناهجها فى جامعات ومراكز بحوث غربية (أمريكية بالتحديد) ، وأنجزها فى البيئة المصرية فى مؤسسات مصرية ، ورغم أنها خبرة خاصة إلا أنها تمثل نمطا عاما .. المنهج غربى والموضوع محلى .. الفكر غربى والمادة محلية ، ومن خلال التوغل برفق وتؤدة فى تفاصيل العملية البحثية سنرى معا أوجه الانحياز المنهجى ونكتشف معا ، درجة الموضوعية والإطلاق والشمول فيه ، ونحدد لأى مدى يكون هذا المنهج غربيا ، ولأى مدى هو إنسانى عام .

أولا : عناصر المسألة الهندسية :

كيف يبدأ البحث الهندسى ؟

يبدأ بإدراك مشكلة هندسية يراد حلها ، أو هدف هندسى يراد بلوغه (يراجع القسم الثانى والشكل [٤]) وفى الحالتين يتعلق الأمر بالتفاعل بين جسمين أو أكثر ، بعضها مصنوع وبعضها طبيعى . أمثلة :

التفاعل بين جسم طائرة وجسم تيار هوائى ، بين مكبس محرك وإسطوانته ، بين مياه نهر وأعمدة كوبرى ، بين قنبلة كيماوية وأرض حقل ذرة ، بين جسم كوبرى والسيارات المارة فوقه ، بين أمواج بحر وشاطىء .

وفى هذا التفاعل تتبين عناصر المسألة الهندسية : المادة ، الطاقة ، المكان والزمان ، القوة والحركة .

تعال الآن نعرف هذه العناصر مطبقة على المثال الأخير .. التفاعل بين أمواج البحر والشاطىء .

المادة : الخواص الفيزيائية والكيميائية للأجسام المتفاعلة مثلا كثافة وانضغاطية ولزوجة مياه البحر .. كتلة وحجم درجة تماسك رمال قاع الشاطى وحوافه .

الطاقة : نوع وكم وإيقاع الطاقات المتبادلة أثناء التفاعل .. وأشكـال واحتمالات تحولاتها من صورة لأخرى .. مثلا الطاقة الحركية لموجات البحر قبل اقترابها من الشاطىء ، وتحولها إلى طاقة حرارية بعد اصطدامها برمال قاع الشاطىء وتفتيتها له ..

المكان : الشكل الخارجى الذى يحدد نهايات حدود الحيز المكانى للأجسام المتفاعلة ، وسعة هذا الحيز .. مثلا شكل الشاطىء وتعرجاته وانحناءاته وتغيرات عمق الماء ، والحدود الخارجية لأى أبنية أو منشآت على الشاطىء .

الزمان : بداية التفاعل إيقاعه من حيث السرعة والبطء ، استمراريته أو انقطاعاته مثلا زمن ذبذبة موجات البحر ، معدل توالى ارتطامها بالشاطىء ، الرياح وزمن ومدة هبوبها ، معدل نحر أجزاء من الشاطىء وترسيب أجزاء أخرى .

القوة : نوع وشدة كل من القوى المتبادلة المؤثرة على الإجسام المتفاعلة مكان واتجاه ونمط وتوزيع تأثيرها .

مثلا قوة ضغط الأمواج ، وقوة انكسارها ، وقوة الاحتكاك بين طبقات الماء ، وقوة مقاومة قاع البحر لحركة التيارات ..

الحركة : مقدار واتجاه سرعة الأجسام المتحركة بالنسبة لبعضها البعض ، ومقدار تغير هذه السرعات (التسارع) .

مثلا ما يحدث لأمواج البحر من انعكاس أو حيود أو تشتت ، وما يحدثه كل هذا فى توزيع سرعة جبهة الموجة وانقسامها لجبهات متعددة . سرعة حركة كتل الرمال من مكان لمكان .

ثانيا : خطوات البحث الهندسى :

والباحث يبدأ ومعرفته عن هذه العناصر ضئيلة ، ولذا يبدأ بحثه بجمع المعلومات عن موضوع بحثه ، وللمعلومات نوعين من المصادر .

(أ) مباشرة سواء بالقياسات بأجهزة خاصة أو بملاحظات الحواس البشرية .

(ب) وغير مباشر مثل الحوار مع باحثين سابقين أو الاطلاع على بحوثهم المنشورة ، ويخرج الباحث من مرحلة جمع المعلومات بثلاثة نتائج :

(١) يكون قاعدة من المعرفة يمكنه البناء فوقها بداية صحيحة

(٢) يحدد نوع مساهمته فى حل المسألة ، واستكمال أى نقص فى بحوث السابقين ، وتصحيح أى خطأ يحدد نوع مساهمته وإبداعه فيما فات السابقين عليه .

(٣) يبلور فى ذهنه نموذجا مبدئيا لعناصر المشكلة الهندسية كما يتصورها ، وللحل الذى يهدف لإيجاده .

وتنقسم البحوث الهندسية إلى نوعين من حيث أهدافها ..

نوع علمى يهدف لفهم طبيعة التفاعل ، فهم يربط العناصر بعلاقات سببية ، ويمكن الباحث من تفسير الماضى والتنبوء بالمستقبل . ونوع تطبيقى يهدف للتحكم فى طبيعة التفاعل ، وذلك بإدخال عناصر صناعية مقيدة .

فمثلاً لو كانت المسألة هى حماية الشاطىء الشمالى لمصر من التآكل والتشوه بفعل أمواج البحر وعواصفه ، يهدف البحث العلمى إلى فهم طبيعة التفاعل بين

التيارات الناجمة عن أمواج البحر ورمال القاع قرب الشاطىء ، أما البحث التطبيقى فيهدف لتصميم منشآت حاجزة للأمواج بشكل معين فى أماكن معينة .

والتمييز بين نوعى البحث لا يمثل تمييزا قاطعا بين موضعيهما .. ذلك أن الأجسام المتفاعلة تتبادل التأثير فى جدلية أبدية .. فالحواجز المعدنية والمنشآت المدنية المزمع إنشاؤها لتقليل نحر الأمواج لشاطىء ستحدث بدورها تغييراً فى حركة الأمواج ، وفى نمط النحر ، وهذه تحتاج لبحث آخر وهكذا ...

ثالثا : تكوين النموذج الرياضى : أشكال التبسيط وأنماط الانحياز :

أتحدث عن بحوث النوع الأول الهادف لفهم الظاهرة الهندسية لأن هذه تشكل معظم خبرتى البحثية . يبدأ الباحث بنموذج مبدئى للظاهرة الهندسية ، بصورة ذهنية لشكل التفاعل وعلاقات القوى وتحولات الطاقة فيه .. وتمثيل هذه الصورة الذهنية فى رموز هو ما نسميه بالنموذج الرياضى ، وكل واقع مادى له نموذج عقلى .. فالألكترون مثلاً واقع أحد نماذجه أنه جسيم أو شحنة سالبة ، والبروتون أحد نماذجه أنه جسيم ذو الشحنة سالبة .. والتفاعل بينهما ظاهرة مادية أحد نماذجها قانون التجاذب ... كرة القدم واقع نموذجه الكرة .. اللوحة المستديرة واقع نموذجه الدائرة .. وهكذا .

والنموذج ضرورى لإدراك الواقع ، بل إن الإدراك ليس إلا تكوين النماذج ، والواقع دائما أغنى وأخصب وأعقد من النموذج العقلى الذى به يدرك . خذ مثلا واقع التعرجات والانحناءات والتجاويف فى شكل أى كيلو متر من شاطىء مصر الشمالى كيف ندركه فى ذهننا .. وكيف نمثله فى نموذج تفاعله مع أمواج البحر ؟ لابد من التبسيط .. نمثله كقوس من دائرة أو كقوس من سيكلويد .

خذ مثلا أمواج البحر وما يحدث لجبهتها قرب الشاطىء من تداخل وانعكاس وحيود وما يحدث لباطنها من تقليب ، وما يحدث لقممها من انكفاء ، لابد من تبسيط هذا كله بنموذج عقلى ..

النموذج العقلى إذن يقوم على فروض تبسيطية .. وهذه الفروض يجب تمييزها عن المسلمات وعن الافتراضات :

أ - فليست هى مسلمات - بديهيات واضحة بذاتها لا يمكن - وليس من الضرورى البرهنة عليها .. مثلا تتحرك أمواج البحر نحو الشاطىء ، هذه بَدَهِيَّة .

ب - وليست هى افتراضات مسبقة عن شكل التفاعل يهدف الباحث للتحقق من قدر صحتها . كأن نفترض مثلا أن النحر يتم من الغرب للشرق ولنوضح ماهية هذه

الفروض المكونة للنموذج المبدئى تعال ننظر لمكونات النموذج :

(١) نموذج لمادة الأجسام المتفاعلة .. فروض عن تغيرات كثافة مياه البحر ، عن درجة تماسك رمال الشاطىء ، فروض تحتمها قصور معرفة البـاحث بهذه الخواص ، إما لضعف أجهزة القياس أو لغيبة وسائل نقلها عن آخرين .

(٢) نموذج للمكان : لشكل الحيز المكانى ، ولانحناءات جداره وحدوده لكل الأجسام المتفاعلة ، ونموذج يمكن وصفه برموز رياضية على شكل منحنيات هندسية أو يمكن وصفه عدديا .

مثلا توصيف شكل امتداد جزء من الساحل الشمالى بأنه قوس من دائرة .

(٣) نموذج للقوى الفاعلة ، أى القوى تهمل وتستبعد ويفترض ضعف تأثيرها ، وأيها نهتم بدراسة تأثيرها ، وكأن نهمل حيود وانعكاس الأمواج وحركة التيارات البحرية ، وقوى المد والجزر ، ونهتم بانكسار الأمواج وبالتقليب الباطنى فيها . والباحث يفعل هذا حسب هدفه من البحث ، وحسب درجة التعقيد التى يتمكن من التعامل معها ، ففى المثال السابق يهم الباحث بأثر التقليب الباطنى ، ولا تهمه التيارات .

(٤) نموذج لعلاقات القوى وتحولات الطاقة : وهنا يحتاج الباحث إلى العودة إلى قوانين الديناميكا الأساسية .. القوانين التى تصف كيف تنتقل الكتلة المائية مع الأمواج وكيف تتحول الطاقة الموجية لطاقة احتكاكية تخلع رمال الشاطىء وتفتتها وتنقلها ، وهذه القوانين ليست بدورها إلا نماذج وجدها ومثلها باحثون سابقون ، وارتأى المجتمع العلمى أن لها قدرة معقولة على التفسير ، ولم يجد مبدع جديد نموذج أدق تفسيرا حتى لحظة إجراء البحث .

(٥) نموذج للزمن : لتغيرات القوى مع الزمن ، للوَحْدة الزمنية التى بها ندرك التغير .. فمن يريد بحث التغيرات فى حركة أمواج البحر عليه أن ينظر كل ١٠ دقائق على الأقل ومن يريد بحث التغيرات فى شكل الشاطىء نتيجة النحر ، عليه أن ينظر كل ١٠ ساعات مثلا . كثرة النظر مكلفة جهدا ومالا ؛ ولذا من المهم تحديد حدها الأدنى الذى يجعل الباحث يبصر ما يبحث عنه .

وإذن ما بين القصور فى أجهزة الرصد والقياس ، والحدود فى معرفة الباحث بالقوانين الحاكمة ، والقيود المفروضة عليه من داخل تحيزاته واهتماماته وموارده من الوقت والمال .. يولد النموذج .. محاولة لإدراك الواقع ، اجتهاد فى تفسيره ، ليس إلا .

ولأن لغة الرياضة ورموزها طيعة

ومركزة وقادرة على وصف الكميات والاتجاهات ، يصوغ الباحث الهندسي نموذجه بمفرداتها فيتبلور النموذج ومكوناته من الفروض فى أحد شكلين :

الأول : هو قيم عددية - تقديرية أو مقاسة - لبعض أو كل الخواص الفيزيائية أو الكيميائية أو الميكانيكية لمواد الأجسام المتصادمة أو المتحاكة أو المتداخلة ، ولأن الحدود غالبا تكون معقدة الطبوغرافية لابد من حدوث تقريبات وتبسيطات فى هذه الأرقام ، وتصف هذه المقادير الرقمية فى مصفوفات مستطيلة .

الثانى : علاقات تربط بين العناصر المختلفة .. يرمز لهذه العناصر برموز رياضية ، وتوضع العلاقات فى شكل معادلات رياضية . وهذه تنقسم إلى ثلاثة أنواع بحسب طبيعة ما تربطه وعلاقته بالزمان والمكان فهناك معادلات جبرية أو مثلثية ، وهذه ثابتة فى الزمان منتظمة فى المكان ، وهناك معادلات تفاضلية تصف التغير فى الزمان والانتقال فى المكان بالنسبة إلى أى جسيم مادى فى كل من الأجسام المتداخلة ، وهناك معادلات تكاملية تصف احتفاظ الأجسام المتداخلة بمجموع مادتها أو محتوى طاقتها الكلية أو زخمها الكلى .

وكما وضحنا سابقا .. هذه المعادلات ليست إلا تعبيرات رياضية عن درجة المعرفة الموضوعية لطبيعة العلاقة التى تحاول وصفها .. هى تعكس أمانة كل النقص والذاتية الكامنة فيها ، وتعقيد رموزها لا يعنى بالضرورة زيادة دقتها أو قدرتها على التفسير وإنما قد يعكس تشوش فهم صانع النموذج : الباحث ، فالمعادلات الرياضيات (وقبلها المصفوفات العددية) ليست إلا تمثيل بلغة رمزية خاصة للنموذج الذهنى الذى كونه الباحث باستقراؤه للملاحظات الجزئية التى جمعها بنفسه ، أو خلال قراءاته أو بالاشتراك مع مجموعته البحثية .

بتفصيل أكثر يمكن القول إن هذه المعادلات هى التعبير الأنيق عن كل التحيزات الواعية وغير الواعية للباحث فهو يختار عوامل أو قوى ، ويركز عليها ويصفها بأنها جوهرية وأساسية وهامة ومحورية . ويختار عوامل أخرى ، ويصفها بأنها هامشية سطحية .. ويبرر بهذا إهمالها واستبعادها ، وحتى العوامل أو القوى التى يصفها بالجوهرية عليه أن يختار مرة ثانية - بطريقة «حدسية» الشكل الذى تتغير به .. ويسمى اختياره ، نموذجه الذهنى لإدراك الواقع «قانونا» !!

وقد يبدو هذا الكلام غريبا على الباحثين فى العلوم الإنسانية الذين يتعاملون مع وحدات تحليلية معقدة كالشخصية الفردية أو الأسرة أو القبيلة أو الطبقة ، تبدو إلى جوارها الوحدات التحليلية فى العلوم الطبيعية (الألكترون فى الفيزياء ، الجزئ فى

الكيمياء الخلية فى النبات والحيوان ، الجسيم فى الميكانيكا ... مثلا) أقل تعقيدا وأقل احتياجا للتبسيط والحذف . فى هذا الاعتقاد جزء من الحقيقة .. وهو أنها - أى الوحدات التحليلية فى العلوم الطبيعية - أقل تعقيدا .. لكن هى بذاتها معقدة جدا . فالعالم الصغير ، للذرة مثلا ، هو انعكاس للعالم الكبير للمجموعة الشمسية ، والكون الباطن ، فى نفس الإنسان مثلا ، هو صورة لها نفس التعقيد والخصوبة ، للكون الظاهر فى آفاق الكون ، والمتناهى فى الصغر هو الوجه الآخر للامتناهى ، والذى يلامس المتناهى فى الكبر وجهه الأول ، وإعجاز الله فى خلقه ، وعمق الغنى فيه هو نفسه سواء نظر الإنسان لمجرة درب التبانة أو نظر لجناح بعوضة ، وحركة المجتمع التى تموج بدفع الناس بعضهم لبعض ، وتصادم الطبقات وتشابك المصالح يماثله فى زخمه وغناه حركة الألكترونات فى ذرات الأكسجين التى تكون جزئيات الماء المتصادمة المتدافعة فى عشوائية مثيرة فى كوب ماء .. فما بالك بأمواج البحر الهادرة المضطربة المتكسرة قرب الشاطىء .

والانحياز ليس فقط فى «القوانين» صاغة رياضيا فى معادلات وإنما أيضا فى قام المصفوفة فى ذاكرة الحاسب ، فإن ، تقديرية فهى بداهة محملة بدرجة الباحث للخاصية موضع التقدير . كانت مقاسة بجهاز فلنمعن النظر فى منابع الانحياز فيها .. أولا مدى ملائمة سعة الجهاز للخاصية موضع القياس ، مدى قدرته على إبصارها ، مدى دقته فى رصدها . وثانيا هناك التغير الذى يحدث فى الخاصية ذاتها أثناء وبسبب عملية القياس والنظر والرصد فيما اكتشفه هانزنبرج فى ميدان ميكانيكا الكم وسماه بقانون استحالة اليقين . وثالثا هو الإنسان القائم على الجهاز ، إنسان لدرجة تركيزه حدود ، لحدة انتباهه حدود ، ولحالته النفسية أثناء القياس طاقة يؤثر مجالها فى موضوعية تلك الأرقام المرتبة بأناقة فى مصفوفات .

رابعاً : تشغيل النموذج بين العقل التحليلى والحاسب العددى

والآن لنعد للباحث مصمم النموذج ، هو حتى الآن استخدم ما يشبه منهج الاستقراء فى بلورته للقوانين - المعادلات ، مبتدئًا بملاحظاته الجزئية عن عملية التفاعل الهندسى . ومسجلا لخواص المكان والمدة فى مصفوفات . ولكنه لم يسمح للتفاعل أن يحدث بعد ، لم يسمح للقوى أن تؤثر فى الأجسام فتحركها فتتصادم وتتحول الطاقة وتنتقل وتتوزع بعد ، لكأنه حتى الآن جهز أمواج البحر للحركة ، وجهز الشاطىء لتلقى ارتطامها به .. ولكن لم يسمح لهما بالتداخل ، بالارتطام والنحر والانكسار .

هنا تجىء مرحلة تشغيل النموذج ، أى

مرحلة حل المعادلات معا ، وتخصيص حلولها فى الخواص المقدرة رقميا فى مصفوفات. وتلك مرحلة يحتاج فيها الباحث إلى ما يشبه منهج الاستنباط لعلم الرياضة الذى طور طرقا كثيرة لحل المعادلات ، وهذه تنقسم إلى نوعين :

(١) طرق تحليلية تحتاج إلى ورقة وقلما ، وذهنا مدربا مركزا .

(٢) طرق عددية تحتاج إلى الحاسب الآلى ، وإلى تدرب على لغته ورموزه .

ولكل منها مميزات وعيوب .

فمن حيث القدرة على حل معادلات أعقد تصف ظواهر أعقد تتفوق الطرق العددية . فالمستخدم للطرق التحليلية محدود بشروط تضع سقفا على المعادلات الحاكمة لعل أهمها شرط الخطية أو شرط أن واحد زائد يساوى اثنين ، ففى الطبيعة الغنية واحد زائد واحد يساوى أى شىء ؛ لأن الإضافة ليست جبرية وإنما هى تفاعلية اندماجية ، فرجل وامرأة يساوى كيان معقد من «نحن» خصبة العمق ، تأتى خصوبتها من انطلاق قوى تفاعلية وطاقات اندماجية فى كل منهما لم تكن موجودة فى كل منهما بمفرده .. وكذا فى الفيزياء أكسجين وأيدروجين يساويان كائنا جديدا هو الماء .. الطبيعة والكون والإنسان والمجتمع أساسا لا خطية لا جبرية ، إنما هى اندماجية تفاعلية خلاقة متحولة فى حالة موت وميلاد مستمرة .

وقد أضاف الحاسب الآلى هذه الإضافة للبحوث الهندسية ، إنه أطلق الباحثين من قيود المعادلات الخطية إلى رحابة المعادلات اللاخطية ، ومكنهم من أن يغوصوا فى أسرار الطبيعة الخصبة ، وبدا أنه ذلك الساحر الذى يمكننا من أن نلقى إليه بنموذج رياضى من معادلات لاخطية معقدة ، ومصفوفات رقمية متعددة الأبعاد ، وهو بكفاءته وسرعته سيخرج لنا بالحل الشامل وبالوصف العميق . وبدا للحظة أن الحلول التحليلية أصبحت موضة قديمة عتيقة ، ولكن .

اكتشف الباحثون أن الإفراط فى تعقيد النموذج لا يعين فى أحيان كثيرة على فهم تعقيد الواقع ، ووجدوا أن بحوثهم تحولت إلى حشد لأرقام هائلة فى مصفوفات ضخمة ، وحشد لمعادلات مركبة لاخطية مجهزة للحل العددى . وتخرج النتائج من الحاسب الآلى فى الشكل الذى دخلت به ، حشود هائلة من الأرقام تطبع فى حشود هائلة من الجداول ، أو ترسم فى حشود هائلة من المنحنيات . ووسط هذا الحشد المزدحم يتوه عقل الباحث فى البحث عن معنى ما يحدث من تفاعل ، عن تفسير تحولات الطاقة ، عن إدراك السر المستغلق وراء انتقال الرمال من هذه الربوة فى الشتاء ووراء نحر ذاك التجويف فى هذا الشاطىء

فى الصيف . .

وهنا يجد الباحث الذى يؤرقه البحث عن معنى يضىء ويكشف ، ودلالة للنتائج تربط وتفسر وتتنبأ ، يجد أنه محتاج إلى نموذج أقل تعقيدا يمكن حل معادلاته تحليليا والسر فى هذا بسيط ، إن الحلول التحليلية تعتمد على أساليب العقل فى التحليل والتصور ، وعلى قوانين المنطق فى البرهنة والتركيب ، وهى بهذا تمكن العقل المدرك من النفاذ برفق للمعنى أى لعلاقة يمكن للعقل تصورها بين عناصر المسألة الهندسية بين سرعة وارتفاع واتجاه وزخم الأمواج البحرية ، وبين تقلبات ودورانات وانتقالات حبيبات الرمال فى القاع والجدران ، وعلاقة كل هذا بتوقيت هبوب الريح وارتفاع المد والجزر ...

القضية ليست فى تفضيل أحد الأسلوبين على الآخر ، وإنما هى فى معرفة أى مقال لأى مقام ، أى أسلوب لأى مرحلة ، ففى بداية البحث يعتبر الباحث الاستعانة بالطرق التحليلية فى حل معادلات مبسطة لينفذ لجوهر التفاعلات وقواعد التحولات الرئيسية . ثم يبدأ فى التفصيل والتعقيد تدريجيا ، محاولا فى كل درجة من درجات السلم الهابط فى أعماق الخصوبة الواقعية ألا يفقد بصيرته ، وألا يجعل سهولة الحاسب الآلى تغويه وتبعده عن غايته فى الفهم . فإن حدث وذهب للحاسب الآلى قبل أن يقبض يده على قعر المسألة سيجد أنه يسأل الأسئلة المهزوزة البعيدة عن الجوهر ، ولا يتوقعن — من آلة — إلا أن تجيبه على قدر أسئلته !!

خامسا : النتائج وانحيازات المعاصرة والمصداقية والتفسير

والآن لنتصور أن النموذج قد تم تشغيله ، وخرجت النتائج سواء كانت على شكل صيغ رياضية أو مصفوفات رقمية أو منحنيات . على الباحث أن يتأكد من درجة اقترابها من الحقيقة .. درجة ثقته فيها ، وليس فقط ليقنع الآخرين بها وإنما ليقتنع هو أيضا ، ولأن البحث هو غوص فى مجهول ، وكشف لأرض لم يسبق وطأها تصبح قضية الصدق — حسنا — معقدة .

الاختبار الأول هو المعايرة والاختبار الثانى هو المصداقية .. المعايرة هى المقارنة مع يقين مؤكد حدث فى الماضى ، هو ضبط النموذج العام لكى يفسر/ يرى واقعا محدودا خاصا ، ومشابها للواقع الحاضر ، لكنه حدث فى الماضى ، وكيف يحدث هذا ؟ بتغيير الأرقام المعبرة عن الخواص المادية والمكانية بحيث يمكن لمخرجات النموذج (نتائجه) أن تفسر تلك المسألة الهندسية المشابهة ..

لنفرض مثلا أن النموذج الحاضر مصمم

ليدرس نحر شاطىء مصر الشمالى بجوار ميناء دمياط ، ولنفرض أن الباحث يملك بيانات عن قياسات دقيقة عن ظاهرة نحو شاطىء أمريكا الشرقى قرب مدينة بوسطن بيانات تشمل خصائص الأمواج وتحركات الكتل الرملية ، يحاول الباحث أن يستبدل أرقام مصفوفة الخواص المادية المكانية والتى تلخص جغرافية وطقس وخصائص بحر وشاطىء دمياط بتلك المناظرة لبحر وشاطىء بوسطن ، ويشغل نموذجه ، ويقارن نتائجه بتلك القياسات عن تحركات الكتل الرملية فى بوسطن .. وبقدر تقارب النتائج يقول إنه عاير نموذجه على بيئة «مشابهة» فالمشكلة هنا واضحة ، إنها ما معنى التشابه هنا .. فالخواص المادية والمكانية والجغرافية والطقسية يصعب تلخيصها فى أرقام ومصفوفات مهما كان تعقد المصفوفات ووفرة الأرقام ؛ لأن التفاعلات فى بوسطن بين الهواء والماء وقاع البحر قد تختلف كيفيا عن التفاعلات المناظرة فى دمياط !!

والاختبار الثانى هو المصداقية ، وهو اختبار قدرة النموذج على تفسير سلوك الأجسام المتفاعلة فى العملية الهندسية خلال مداها الزمنى المفترض . وهناك وسيلتان لذلك .. الأولى مقارنة نتائج النموذج بنموذج آخر أنشأه وشغله باحث آخر مستخدما رؤية مختلفة . والثانية مقارنة النتائج بقياسات واقعية تجرى بأجهزة وبطريقة وفى أماكن وأوقات يحددها الباحث .

مثلا ، يقارن الباحث نتائج نموذجه فى دراسة تأثير أمواج بحر دمياط على نحر شاطئه بنتائج نموذج آخر استخدم أسلوبا آخر فى حل المعادلات أو اهتم بقوى وأهمل قوى بطريقة مختلفة . كأن أكون فى نموذجى قد ركزت على تأثير انكسار الأمواج ، وتقلبها الباطنى بعد انهيارها ، بينما باحث آخر قد ركز على تأثير حيود الأمواج وتغيرات عمق قاع البحر ، وبديهى هنا أن المقارنة تكون بين شيئين مختلفين ، وليس بين شىء حق والآخر باطل ، فهذا المنظار يرى الوجود ورديا ، وهذا المنظار يرى الوجود مشربا بالزرقة ، اختلاف لا يثبت ولا ينكر المصداقية .

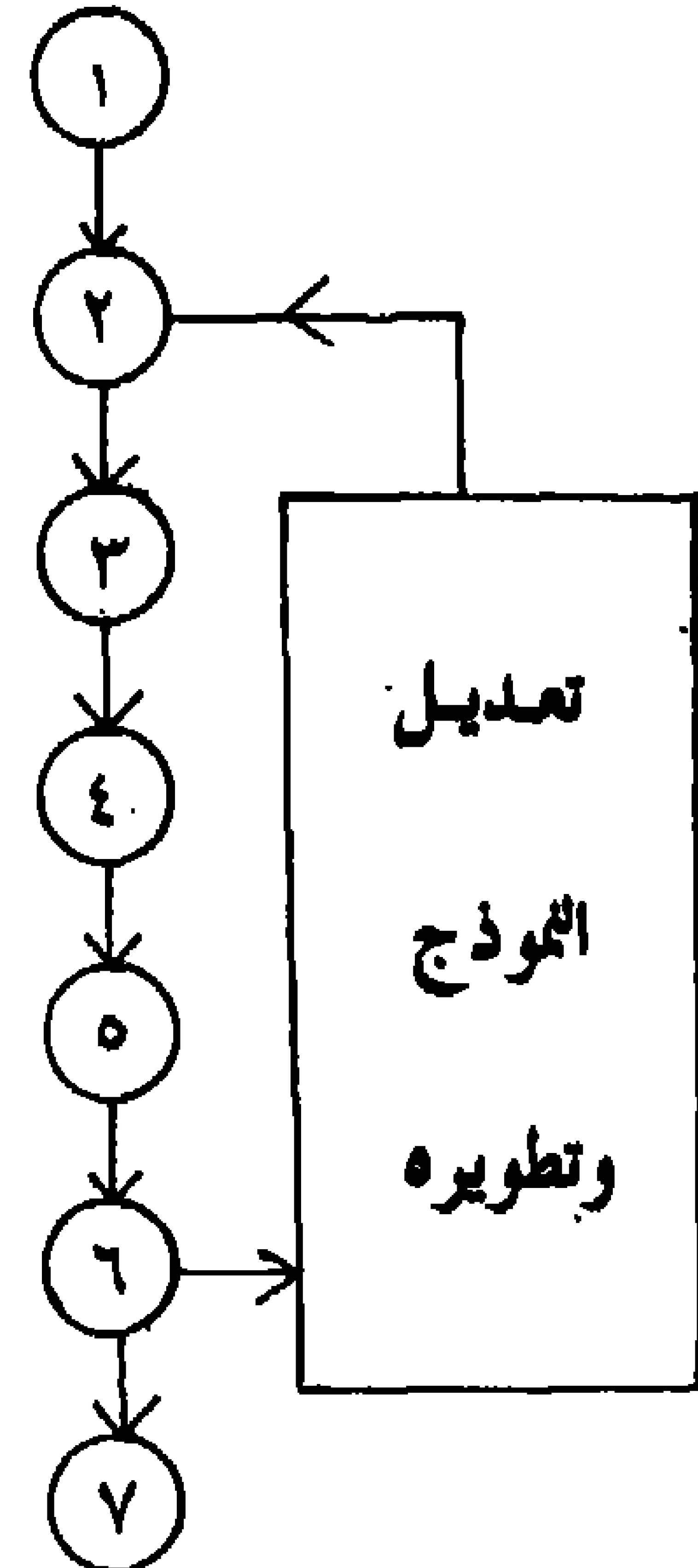
أما استخدام القياسات الواقعية فى منظومة رصد شاملة فما أصعب أن يكون شاملاً موضوعياً ، وما أسهل أن يكون جزئياً ذاتياً . ما أسهل أن نختار أماكن القياس بحيث تثبت أن النموذج جيد ، ما أسهل أن نختار مواقع قياسات سرعات الموجات أو توقيتات هذه القياسات ونوائمها مع قياسات للكتل الرملية المتحركة ، بحيث تبين وتوضح ما نريده مسبقا أن نبينه ونوضحه . ومما يسهل مرور هذه الممارسات تعقيد النموذج وهيبة شكل منتجاته ، سواء هيبة الصيغ الرياضية أو

هيبة الجداول الرقمية الخارجة من كم الحاسب الآلى .

فكما أن التبسيط والتقريب يخفى لطف الأسرار ، ويعمى عن إبصار رهافة الخصوبة فى الكون ، كذلك يخفى التعقيد المفرط وحدة المبادىء الحاكمة وعمق الصلة التى توحد بين الظواهر المتنوعة ، وفى عالم البحوث الهندسية المعاصر نأخذ نحن أمراض هذه البحوث المصاغ مبادؤها فى الغرب ، أمراض التفتيت والتشيىء وإغراق مستخدمى النموذج فى غلالة مهيبة من الرموز والأرقام والمصطلحات ، تخفى الانحيازات والتناقضات والتقريبات والتقييفات التى مارسها الباحث فى الغرب ، العلم وبحوثه ، ككل شيء آخر ، سلعة يجب تسويقها وبيعها وإغراء المستهلك بنفعها ، وفى سبيل هذا الغرض ، يمكن أن يتحول الباحث ، دون وعى مباشر ، إلى مشارك فى هذه الهيصة الإعلانية التى تطمس همسات الحقيقة .

سادسا : ملخص لمصائد الانحياز فى البحوث الهندسية :

يبين الشكل التالى العملية البحثية من أول خطوة إلى آخر خطوة ، كما تتم فى المجتمع الممول للبحث وفى الجماعة الباحثة وفى المجتمع المستفيد من البحث .. وفى كل مرحلة أبواب للانحياز ، وأنماط للنسبية والذاتية فى المرحلة الأولى (١) والأخيرة (٧) تكمن مصائد الانحياز فى المجتمع الحاضن للبحث .. وفى المراحل الوسيطة (٢) حتى (٦) تكمن مزالق الانحياز فى الفرد أو الجماعة الباحثة .



الإحساس بمشكلة هندسية ، الرغبة فى تحقيق هدف هندسى .

ملاحظات وتأملات وقياسات ، قراءات فى بحوث سابقة .

تخلق فكرة محورية مبدئية ، صورة ذهنية ، نماذج لعناصر المسألة .

التبلور : القوانين فى معادلات رياضية والخواص فى مصفوفات رقمية .

تشغيل النموذج ، إحداث التفاعل ، حل المعادلات

معايرة النتائج واختبار مصداقيتها .

استخدام النموذج فى تفسير الماضى والتنبؤ بالمستقبل والانتفاع به فى التصميم والإنشاء والتحوير .

ما يميز المجتمعات الغربية انفتاح فكرها النقدى ، والذى يجبر الباحثين على التعديل والتطوير المستمر ، أما فى مجتمعاتنا فنحن غارقون فى العاطفية الذاتية التى تتأرجح بنا بين نقيض تقديس النماذج الرياضية وكهنوت الحاسبات العددية ، وبين نقيض الاستهانة اليائسة من إمكانية التوغل برفق وتواضع فى إسرار الطبيعة فى شك فطن ، وإدراك يقينى أن الكمال لله وحده وأن الإنسان مستخلف ليعلم الأسماء كلها .

القسم الخامس : ملامح منهج إسلامى للبحث فى العلوم الهندسية

هنا نأتى لأصعب وأهم الأجزاء فى هذا البحث ، هنا نواجه السؤال العسير : إبداع البديل فى الأجزاء السابقة كنا مشغولين بالماضى وإرثه ومعاركه ، والآن أوان الانشغال بالمستقبل .

تخيل معى أننا الآن سنة ٢٠٥٠ مثلا ، قد استنزفنا كل معاركنا الداخلية حول الأصالة والمعاصرة ، وتطهرت عروق كل تياراتنا الفكرية من الانشغال المحموم بالغرب ، تخيل معى أنا عبرنا كل مستنقعات هذا الزمن الردىء وأصبحنا وحدنا . لم يعد أمامنا آخر نشتبك معه ، وإنما أنفسنا .. وأمامنا مهمة واحدة عاجلة ، أن نبنى بحرية حياتنا الجديدة ، وانظر معى للعنوان وتأمله ، تأمل تلك الصفة التى وصفت بها منهج البحث ؛ صفة أنه إسلامى ، المتضمن هنا أن منهج البحث العلمى هو أحد ثمار شجرة الحضارة ، أما جذورها العميقة فتمتد فى تصورها للإنسان وللكون ولله ، فى نظرتها الكونية ، للحضارة الغربية نظرتها الكونية ، قيمها الحاكمة التى ينبع منها منهج غربى للبحث العلمى ، وكذا نحن .

نعم نحن ، ألسنا مقبلون على دورة جديدة للنهضة الحضارية سيشهدها - بإذن الله - القرن ٢١ . ألم يأن الأوان للاعتراف أن جذور نظرتنا الكونية ، أسس قيمنا الحاكمة ، تصورنا لجوهر العلاقة بين الإنسان والكون والله ، كلها راسخة فى الإسلام ، قيم أوحى الله به لخاتم أنبيائه . وأن منهجنا للبحث العلمى لن يكون إلا منهجاً نابعا من هذه النظرة الكونية الإسلامية ..

كيف ؟ هذه هى مهمة جيلنا . مهمة لها شقين .. الأول أن نصوغ النظرة الكونية الإسلامية بلغة عصرنا وبرموز تحديات عصرنا ، كما صاغتها كل الأجيال المسلمين من وفاة النبى فنجحت أجيال وأخفقت أخرى .. الأجيال التى نجحت هى التى أبدعت رؤية مجددة لذاتها . والشق الثانى أن ننتشر فى أرجاء الأرض والسماء والبحر والفكر والعلم والفن والتكنولوجيا نبحث ونكشف ونفهم وندرك ونعمل الصالحات .

فى الصفحات القليلة القادمة أقدم خواطرى الخاطفة .. عن ملامح المنهج الإسلامى للبحث النابع من نظرة كونية إسلامية .. خواطر هى بذور تساؤلات أكثر منها ثمار إجابات .

تتبدى ملامح المنهج الإسلامى للبحث العلمى فى ثلاثة نواحى هى أولا : موضوع العلم أو فيم نبحث ، وثانيا : أسلوب أو منهج العلم أو كيف نبحث ، وثالثا : غاية وهدف العلم أو لماذا نبحث ، وفيما يلى نفصل هذه العناصر .

أولا : فيم نبحث ؟ موضوعات وميادين البحث العلمى :

(أ) الكون كله كتاب الله المنظور ، كل ما فيه آية تشير إلى الحق .

الكون الخارجى اللاإنسانى : السموات والأرض ، والآفاق

والكون الداخلى الإنسانى : جسم ونفس الفرد والمجتمع ، أنفسنا .

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ .

(ب) سنن حركة البشر والحضارات :

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ .

سنن حركة الجمادات والنباتات والحيوانات فى السماء وفى الأرض :

﴿يَا مَعْشَرَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ . **﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾** .

(ج) فيم ينفع الناس ويصلح فى الأرض .

اكتشافات الطيبات التى سخرها الله فى الأرض وفى السماء : **﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾** .

ثانيا : كيف نبحث ؟ أسلوب ومنهج البحث العلمى :

(أ) الملاحظة والرصد الحى : **﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾** و**﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾** ، **﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾** وهنا يدخل كل ما يمكن أن يبتدعه الإنسان من أجهزة تزيد قدرته الحسية على الرؤية (الميكروسكوب ، التليسكوب) والسمع (أجهزة التصنت ، الردار) .

(ب) **استعمال العقل** : وهنا قد يطول الاستشهاد بآيات قرآنية لكثرة الأفعال المعرفية فيها : اقرأ ، تفكر ، اعقل ، تدبر ، تفقه ، تبصر ، اذكر ، تذكر . أفعال تهدى الإنسان إلى أن الله أنعم عليه بأداة البحث الرئيسية وهى العقل ، أليست وظائف

التذكر والإدراك والتخيل والاستنباط والتأمل والاستدلال والتفكير والتحليل وظائف عقلية ؟ أليس العقل الإنسانى هو القادر على أثارة وصياغة التساؤلات وعلى تمحيص واختبار الإجابات ؟ .. وهل هى صدفة أن الله الذى أذن لأنبيائه أن يكون لهم معجزات حسية ، اختار لخاتم أنبيائه معجزة عقلية ، معجزة تخاطب عقل الإنسان وتدعوه منذئذ لتطوير وتنمية وتعميق هذه النعمة ، هذه الوسيلة لمعرفة الحق .

(جـ) **الخبرة المتخصصة** : وهذه تعنى بصفة عامة أن الرغبة العارمة فى معرفة الكون دفعت الإنسان لاستنباط وسائل تعين المنهجين السابقين ، وفى ميدان البحث فى العلوم الهندسية ابتدع العلماء (المسلمون فى القرون ٩ - ١٣ والغربيون فى القرون ١٦ - ٢٠) وسيلتين متخصصتين :

(١) **التجريب والاختبار المعملى** : وهذه وسيلة لمعاونة الملاحظة والرصد الحسى للطبيعة فى تفاعلها التلقائى . هنا يصمم الإنسان ظروف خاصة معملية تضع جزء من الطبيعة فى شروط صناعية تمكنه من أن يستخلص أو يبصر أو يقيس خواص معينة لها .

٢ - **الرياضة** : وهذه وسيلة له تعين العقل . فاللغة الرمزية للرياضة تمكننا من صياغة العلاقات السببية فى معادلات مختصرة ، وهياكل البرهنة المنطقية التى تشتملها أبنيتها النظرية تعين العقل على تحليل المسائل وتمحيص مفرداتها وتركيب كلماتها فى منطق العقل .

ولقد أضاف العلماء الغربيون وسيلة متخصصة ثالثة فى القرن ٢٠ ، وهى الحاسبات الآلية والتى سبق الحديث عما تيسره من التعامل مع الأرقام الضخمة الكثيرة ، وفى إجراء حلول تقريبيــة للمعادلات الرياضية ، وفى عرض نتائج النماذج بطريقة واضحة .

(د) الإيمان بأن الحق واحد :

الحقيقة ، أى حقيقة ، هى جزء من الحق المشتمل على كل الحقائق ، والله هو نبع ، مصدر ، خالق هذه الحقائق المتنوعة وبما أن الله واحد فالحق واحد . وهذا اليقين يؤدى إلى الآتى :

١ - تتنوع مظاهر حركة الأجسام فى الزمان والمكان لكن تحكم هذه الحركة قوانين بسيطة ، مثلا قوانين حفظ الكتلة وحفظ كمية الحركة وحفظ الطاقة فى الميكانيكا ، وقوانين ثبات سرعة الضوء وثبات القوانين فى الإطارات المرجعية المختلفة واستحالة مراقبة أو قياس أى كمية طبيعية دون التأثير فى المنظومة المشتملة عليها ؛ فى علم الفيزياء كلها قوانين سَهَّل الإيمان بوجودهـا اكـتشاف مئـات

الارتباطات الجزئية بين الكميات الطبيعية ..

٢ - بما أن الحق هو الله ، وبما أن الله هو البديع والظاهر / الباطن يكون لدينا هنا معايير تهدينا فى صدق «المعادلات أو النظريات أو النماذج المعرفية» وتلك هى :

(أ) البساطة والوحدة والتناسق والانسجام الداخلى .

(ب) والتماثل (وجود الشيء ونقيضه سالب/ موجب - شمالى/جنوبى ..) .

(جـ) والجمال الفكرى (القدرة على الجمع بين ظواهر تبدو شديدة الاختلاف فى ارتباطات بسيطة مثلا : الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء .. أو استقامة الانحناء فى الفضاء الكونى فى نظرية النسبية العامة) أى أن - النظريات المتسمة بالتعقيد والانفراط والانحياز تجاه أحد النقائض والبشاعة الفكرية أو الضيق المفرط فى مجال استخدامها هى نظريات يجانبها الصواب ، ويداخلها الاعوجاج .

٣ - استحالة وجود أى تناقض بين الوحى الإلهى والعلم الإنسانى . وظهور أى تعارض معناه نقص معرفتنا فى هذه اللحظة التاريخية وحافز لنا لاستكمال علمنا الإنسانى بحيث يطابق ويتفق وينسجم مع الوحى .. فالله يدعونا أن نستزيد من العلم لنعرفه ، حتى يتبين لهم أنه الحق .. فكلما رأينا أكثر فى آفاق الأرض وأجواز السماء ، وكلما عرفنا أعمق فى نفس وجسم الإنسان اقتربنا أكثر من الله ، الحق ، خذ هذا المثال . لو قرأنا الآية التالية من ٥٠ سنة لرأينا بينها وبين ما نعلمه تناقضا : **﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾** (الآية ٤٠ من سورة النور) ؛ لأننا وقتها كنا نعلم وجود نوع واحد من أمواج البحر ، تلك هى الأمواج السطحية المدفوعة بالرياح والمتموجة بفعل ثقل الكتلة المائية ، لكننا الآن وبعد أن علمنا أن الموج السطحى من تحته موج داخلى يدفعه الاختلاف فى درجة حرارة الكتلة المائية ، رأينا أن التناقض زال ، أى أن الإيمان باستحالة التناقض يمكن أن يدفع العلماء فى البحث عن تلك الأمواج التحتية والذى ذكرها الحق فى الوحى : **﴿فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ﴾** .

ثالثا : لم نبحث ؟ الحوافز العميقة والغايات العليا للبحث العلمى

* **التمتع بزينات الحياة الدنيا :** إشباع شهوة المعرفة ، إرضاء فطرة حب الاستطلاع ، تغذية عقولنا النهمة المتسائلة التى لا تكف عن التساءل منذ بداية نطقنا للكلمات وسماعنا للأسماء وكأننا نريد أن نكون مثل أبينا آدم نعلم الأسماء كلها .

* **عبادة الله والتقرب منه :** العلم أحد

طرق التقوى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ وذلك لأن العلم هو طريق إرضاء أرواحنا القلقة فى ظلام جهلها بنفسها وبالآخرين . وبالكون الشاسع الذى وضعنا الله فيه .. بالعلم نقترب من اليقين المطمئن .. العين الجاهلة لا تبصر والأذن الجاهلة لا تسمع والفؤاد الجاهل لا يرضى والعقل الجاهل لا يضىء .. ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ . ولهذا فإن أعمق رغبات الروح هو أن نعرف الله أى نعلم الحق .

* **أداء أمانة الاستخلاف :**

استخلاف الله لآدم ولبنيه فى الأرض تكريم له وابتلاء : ﴿قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ . هذا هو الابتلاء أما التكريم فتبينه الآية التالية من سورة النور .. ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ والأمانة الثقيلة على كاهل من يرزقه الله بقدرة على البحث العلمى هى أن ينفق من هذا الرزق فى سبيل الله ، فيعلم غيره ويساهم فى تجميل وإصلاح الأرض ، وفى تفريج هموم أخوته المسلمين ، وفى إعانتهم على بناء حياة حضارية يبتغون فيها من فضل الله فى الدنيا . لم يشأ الله أن يمهد الأرض والسماء تمهيداً كاملا لنا ويكشف لنا عن كل قواميسه ، لا ولم يشأ أن يجعله وعرا مستغلقا وإنما جعله وسطا ، تحديا مناسبا لقدرات الإنسان .. تكليفا بقدر سعة نفسه وجعل مع كل عسر يسرا ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [الشورى ٢٧] ، ولذا لابد من الجهد (الجهاد) الإنسانى .. ومساهمة أهل العلم فى الجهاد الحضارى هو الجهاد بالحث العلمى .

ضوابط وقيم البحث العلمى كنشاط إنسانى :

(١) العلم ككل أنشطة الحضارة الأخرى من فنون وصنائع ومؤسسات إنتاجية وخدمية وسياسية وعسكرية ليست غايات فى حد ذاتها ، وإنما وسائل تستعين بها الأمة على تحقيق غايتها العليا : عبادة الله .. وإذن العلم لله الفن لله الحضارة بأسرها لله ..

(٢) التعامل بعدل وإحسان مع موضوعات بحثنا سواء كانت أشياء أو حيوانات أو نباتات أو كانت بشر ، سواء كان البشر أقارب لنا أو غرباء عنا .. وقواعد العدل والإحسان هى :

١ – لا نشوه بنية أو شكل موضوع البحث ولا نفسد انسجامه الفطرى .

٢ – لا نبدد مادته ، ولا نستنزف طاقته بغير حق .

موضوع البحث هو الكون وهو ليس

ملكا لنا وإنما ملك لله .. هو وديعة من الله استخلفنا فيها ، أنفسنا وأجسامنا وأراضينا ومياهنا وهواءنا وتراثنا وثرواتنا .. إنما هى أمانة فى أعناقنا **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾** فلنحاول قدر طاقتنا أن نتعامل مع الشيء المبحوث ليس كأنه خصم نغزوه ، وإنما كأنه حليف نصادقه ، ليس كأنه كائن أصم أعمى ، وإنما هو كائن حى ، وهل الخشب والحديد والجبال إلا كائنات تموج بالحياة إن تغلغلنا فى أعماقها ، ورأينا جزئياتها تنزلق وتتشكل طوال الوقت ، وألكتروناتها تدور حول نوى ذراتها فى مدارات مرحة منتظمة .. والمجرات البعيدة تتمدد وتتباعد والنجوم السحيقة تحتشد بالانفجارات الهيدروجينية .. هل نسينا أن الكائنات كلها تسبح لله لكنا لا نفقه تسبيحها . أما إسراف الحضارة الغربية فى استنزاف موارد الأرض وإفسادها للمحيط الحيوى الذى خلقه الله حولها فليس إلا نتيجة للقيمة الغربية الناظرة للبحث العلمى على أنه وسيلة الإنسان لقهر وغزو واستغلال الطبيعة .. **﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** .

(٣) موسوعية العلم والفن والحكمة :

التخصص الدقيق ليس فضيلة وإنما هو تضييق للأفق وتسطيح للحكمة .. الله واسع كبير ملأ الكون بآياته المادية والروحية ، فى النطفة وجناح البعوضة وفى السمع والبصر والأفئدة ، فى جمال بروج السماء وفى لطف همس أنفاسنا ، فى ضخامة الجبال المثلوجة ورقة الخواطر الدافئة .

وإذن فلنطلب العلم بآيات الله فى دنيا الروح ، القلب ومشاعره ، والعقل وأفكاره ، والنفس وقيمها ، والأسرة وروابطها ، والمجتمع ومؤسساته ، لقد عرف أسلافنا هذه القيمة .. إن الحكمة ضرورية للعلم وإن الفن متصل بالعلم ، ولذا كانوا موسوعيين يبحثون عن الواحد الحق البديع فى كافة تجلياته . فنرى الحسن بن الهيثم مثلا فقيها ولغويا وموسيقيا بجانب علمه بالرياضيات والميكانيكا والبصريات .

آن أوان انفتاح العلوم الطبيعية والتطبيقية الهندسية الطبية على العلوم الإنسانية والاجتماعية واكتمالها فى كل يتوخى الحكمة الحضارية **﴿وَمَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾** .

(٤) إنسانية العلم : الإسلام هو دين كل الناس والله رب كل العباد . وإذن فنحن مع الحق فى أى مكان لأن الحق هو الله ، هو ضالتنا مهما كان شكل ولون ودين وجنس من اختارهم الله لنشره . نأخذه دون حرج ونعطى الفضل لأهله (الأمانة العلمية) ..

نحن منفتحون على الحق نسمع القول فنتبع أحسنه ، سواء جاءنا هذا الحق من الغرب أو من الشرق ، من الأسلاف أو من المعاصرين ، لكن نحن نعرف أن مسؤولية صنع مصيرنا هى مسؤوليتنا نحن أمام الله **﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾** وإذن لن يجدد حياتنا ويبنى حضارتنا إلا سواعدنا نحن .

ملخص للكشوف العلمية للغرب فى القرن ٢٠ :

الغرب ؟ مرة أخرى ؟ نعم . فلسنا نريد أن ندخل القرن ٢١ دون أن نعلم القبس من الحق الذى استودعه الله للحضارة الغربية فى قرننا الحالى فى كتابه العلم فى منظوره الجديد شرح واف لهذه الكشوف ، ولما أحدثته من تغييرات فى النظرة الكونية للحضارة الغربية .. وهاك ملخص قصير يعرفنا أين هو الآخر الآن ..

الفيزيــــاء :

لم تعد الذرة أصغر جسيم وإنما أصبح الألكترون ، ولم تعد للجسيمات صفات مادة ، كالكتلة والحجم والصلابة ، فقط ، وإنما أصبح لها صفات موجية كالطول والتردد والشدة ، أيضا . لم يعد الزمان مطلقا ممتدا ومستقلا تماما عن المكان الثابت ، وإنما ارتبط الزمان والمكان ، وظهر اعتماد شكلهما على ظروف المراقب مشاركا فى صنع الحركة أو الظاهرة التى يرقبها .

المادة وحدها لا تفسر العالم الطبيعى وإنما لابد من إضافة وعى المراقب لها . المادة والطاقة صورتان مختلفتان لنفس الجوهر فكما أن المادة تتحول من صورة لأخرى (اتحاد غازى الأكسجين والهيدروجين يحولهما إلى ماء) ، وأن الطاقة تتحول من صورة لأخرى (تحول طاقة وضع مياه الشلال إلى طاقة كهربية يولدها التوربين) كذا تتحول المادة إلى طاقة بالاحتراق والطاقة إلى مادة بالتبريد والضغط الكثيف . لا يمكن تحديد وضع أو حركة أو خاصية أى كائن (جسيم أو موجه) طبيعى بيقين تام وإنما بدرجة ما للخطأ .

بحوث فسيولوجيا الأعصاب:

النشاط الكهربى والكيميائى للمخ والأعصاب فى استقبالهم للمؤثرات الحسية القادمة من الحواس شرط ضرورى ولكن غير كاف للإدراك الحسى .. فيمكن أن ننظر ولا نرى ، ونبلغ ولا نذوق ، ونلمس ولا نحس .. الشرط الكافى هو الإدراك ، هو إرادة الرؤية إرادة السمع إرادة اللمس ، قال الله تعالى : **﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لاَ يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِى الْعُمْىَ**

المخ يقوم بوظائف التذكر والإحساس والخيال وضبط الحركة وتنظيم إفرازات الغدد . ولكن وظائف الفهم والإدراك والتعليل والربط والتفكير فيقوم بها العقل . وأين العقل هذا ؟ تماما مثل الإرادة ، أو تزيد مثل الضمير والروح ، ليس لهما مكان جسدى . الكيمياء والفيزياء والفسيولوجيا والتشريح لا يمكنها إبصارهم ، هذا هو الجزء السر فى الإنسان ، الجزء الحر فى الإنسان والذى يملك أن يطيع ، ويملك أن يعصى الله . وهذا الجزء لا يغنى ولا يموت بعد وفاة الإنسان وفناء الجسم وتحلله .

الفلك وعلم نشوء الكون :

فى العشرينات اكتشفنا أن الكون يتمدد ويتسع والمجرات تتباعد . وفى أواخر الثلاثينات تم تفسير سر استمرار ثبات الطاقة الشمسية من خلال اكتشاف طاقة الاندماج النووى لذرات الهيدروجين . تركيب الاكتشافين يقول إن الكون له بداية وإنها كانت من ذرات الهيدروجين ، فى سنة ١٩٦٥ تم اكتشاف إشعاع الأساس الكونى بقية من أثر الانفجار العظيم درجة حرارته ٣,٥ درجة مطلقة . كل هذا أثبت أنه فى لحظة ما منذ ١٢ مليار سنة تقريبا كانت كل مادة وطاقة الكون معبأة فى حيز مكانى أصغر كثيرا من البروتون وعندما أمر الله وقال كن انفجرت هذه المادة والطاقة الهائلة ، وظلت تمتد ، وتكون المكان والزمان بمجراته الشاسعة ، ثم شمسنا بكواكبها وأقمارها وأرضنا معهم .

الكون يتمدد بسرعة حرجة ، مناسبة تماما ليحدث تطور بيولوجى حيوى على الأرض يظهر فى نهايته الإنسان ، المشاهد المراقب للكون .. الوعى الإنسانى تطلب ظهوره حياة والحياة تطلبت عناصر ثقيلة وهذه تطلبت اندماجا نوويا من ذرات الهيدروجين . الزمن المطلوب لكل هذا $١٠^{٩}$ سنة والامتداد المكانى للكون $١٠^{٩}$ سنة ضوئية . أى أن سبب أو علة ضخامة الكون هى خلق الإنسان .. أما علة خلق الإنسان فهى أن يعبد الله .

وكما أن للكون بداية محددة لعمر محدد ونهاية محددة ، تلك هى القيامة التى لا ريب فيها يوم يسائلنا الله عما فعلنا بالأرض التى استخلفنا عليها . فلندعو الله معنا أن يكون جوابنا أننا بنينا فوقها حضارة عربية إسلامية تدعو للخير ، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر .

المـــراجـــع

● الحـــــوارات :

استفدت كثيرا من حوارات عميقة مثمرة مع أصدقاء كثيرين مع أشخاصهم ومع كتاباتهم . اذكر منهم الدكاترة حامد الموصلى ، وعبد الوهاب المسيرى ، وسيد دسوقى ، ومحمد عامر والأساتذة طارق البشرى ، وعادل حسين ، ومحمد عمارة ، ونبيل مرقص .

● القـــــراءات :

تفسير الجلالين للقرآن الكريم .

(١) إعادة تشكيل العقل المسلم ، د . عماد الدين خليل ، كتاب الأمة ١٩٨٣ .

(٢) وعود الإسلام ، روجيه جارودى ، مدبولى ، ١٩٨٥م .

(٣) الإسلام والفلسفة والعلوم ، أربعة محاضرات نظمتها اليونسكو ، ١٩٨١ .

(٤) ضحى الإسلام ، أحمد أمين ، النهضية المصرية ١٩٧٧ .

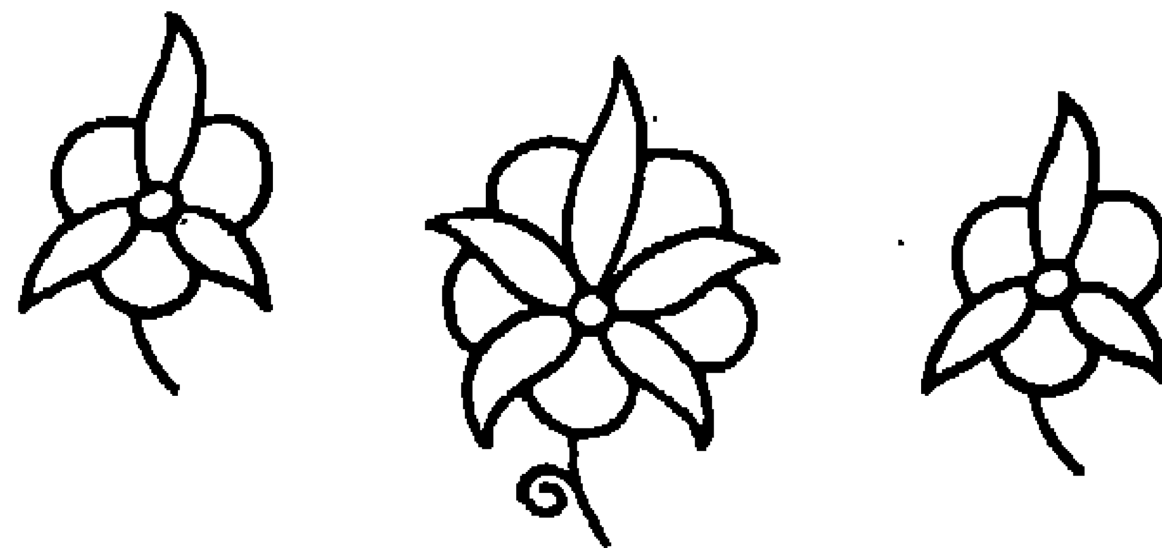
(٥) النماذج ، أدوات لتشكيل الواقع ، مجلة العلم والمجتمع ، ١٩٨٢ .

(٦) العلم فى منظوره الجديد ، اغروس وستانسيو ، عالم المعرفة ١٣٤ ، ١٩٨٩ .

(٧) مقدمة لتاريخ الفكر العلمى : الإسلام ، د . أحمد سعيدان ، عالم المعرفة ١٣١ ، ١٩٨٨ .

(٨) تراث الإسلام ، شاخت وبوزورث ، عالم المعرفة طبعة ثانية ١٢ ، ١٩٨٨ .

(٩) التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، د . أحمد فؤاد باشا ، دار المعارف ، ١٩٨٤ .



أبحاث

مُثلث المنهج التجريبي

د . محمد ياسين عريبي (*)

نعني بمصطلح (مثلث المنهج التجريبي) تحديد الأسس والخطوات العامة للمنهج التجريبي المتكامل فى الفكر الإسلامى كى يسهل على الباحثين رد التفاصيل فى هذا المنهج إلى أصولها بعيدا عن الأحكام المبتسرة والآراء المختلطة ، وتتمثل قاعدة هذا المثلث فى نقد العِلّية ، أى اكتشاف أن العلاقة بين العلة والمعلول لا تقوم على مبدأ عدم التناقض الصورى وإنما على أساس التجربة ، وهذا الاكتشاف هو أساس نظرية الاحتمال فى العلم الطبيعى المعاصر . أما طرفا المثلث فنعنى بهما خطوات المنهج لاكتشاف الصفة الجوهرية للأشياء ، وتحديد صفة الحكم ، وبالأحرى تحديد مبدأ السبب الكافى للمسبب .

اكتشف الجوينى الفرق بين أساس منهج العلوم الصورية وأساس منهج العلوم التجريبية ، وقد استطاع الغزالى أن يكمل هذا الاكتشاف ، وأن يوظفه فى صورته النهائية[1] .

وإذا كان الفكر الغربى ينسب مشكلة تأسيس المنهج التجريبى إلى المفكر الإنجليزى ديفيد هيوم ، فإن هذا المفكر غفل عن أس الأساس ، مما جعله يخطىء فى بعض تحليلاته ، ويخلط بين تصوراته ، وذلك على العكس من الغزالى .

أما تحديد الصفة الجوهرية فقد اختص به علماء الفيزياء فى الفكر الإسلامى من

(*) من هيئة تدريس جامعة الفاتح . .

ابن حيادة إلى ابن الهيثم .

وإذا كان الغرب ينسب أيضا منهج تحديد الصفة الجوهرية إلى فرنسيس بيكون فإن ما يتميز به ابن الهيثم هو تحديد الأمثلة بدقة تفوق أمثلة بيكون المحاطة بالغموض وعدم التحرى ، كما تميز ابن الهيثم بتطبيق منهجه الرياضى على الفيزياء .

أما تحديد صفة الحكم فقد اختص به علماء أصول الفقه ، ولم يضف جون استيوارت ميل فى القرن الثامن عشر جديداً على هذا المنهج سوى تغيير المصطلحات .

يصعب تحديد المنهج التجريبى فى تفاصيله كما هو مبثوث فى الفكر الإسلامى ، وذلك لما له من تداخل مع مناهج الإسلاميين الأخرى ونظرياتهم المتعددة ، كما فى مناهج العلوم الإنسانية والتحليلية والجدلية والرياضية وهلم جرا ، وكذلك كما فى اختلاف نظرياتهم حول وحدات العقل من العقل المجرد إلى الفهم إلى العقل العملى[٢] ، وما لهذه الوحدات من لواحق أخرى مثل ملكة التمييز ، أو ملكة الحكم التى تحدد القانون الطبيعى الجزئى من حيث إنه (قضية فى عين)[٣] ، وعلاقة هذه الملكة بحكم العقل فى تحديده للقانون الطبيعى الكلى فى ضوء تكرار الملاحظة والتجربة وتواتر الاستقراء ، وما لهذا الاستقراء من علاقة بالقياس اللاشعورى فى مقابل القياس المنطقى الضرورى ، وما لهذا وذاك من علاقة بالحدس التجريبى فى مقابل الحدس الإلهامى وهلم جرا[٤] .

إن مثل هذه التفاصيل للمنهج التجريبى فى الفكر الإسلامى وتداخلها مع المناهج والنظريات الأخرى ، تحتاج إلى كتابة موسعة ، وهو الأمر الذى يخرج عن نطاق هذا البحث المحدد بزواياه الثلاث ، ورغم ما لهذه الزوايا من علاقات داخلية وخارجية ، فإننا سنلجأ إلى مبدأ الاقتصاد قدر الإمكان ، ابتداء من منهج تحديد الصفة الجوهرية إلى منهج تحديد صفة الحكم إلى التأسيس للمنهج التجريبى .

أ – منهج تحديد الصفة الجوهرية :

فصل صانع الكيمياء جابر بن حيان بين ماهية المادة كامتداد وبين كيفيتها كطاقة ، أيّا كانت فاعلة أو مفعولة أو منفعلة ، وبذلك اكتشف نظريته فى التكميم (الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد .. وسائر الأرطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل)[٥] ، وبهذا التكميم فصل ابن حيّان الطاقة عن المادة ، يصل ابن حيّان إلى تحديد المنهج التجريبى بما له من استقراء وقياس ووضع الفروض وما إلى ذلك ، ويضع نظريته عن الاحتمال من خلال القياس الاستقرائى الفقهى الذى يعتمد بدوره على (المجانسة ومجرى العادة ودليل الآثار)[٦] ، ويسمى المجانسة

الأنموذَج ، ويعنى به القياس الاستقرائى الذى يحدد القانون الطبيعى بالانتقال من الحكم الجزئى إلى الحكم الكلّى .

وإذا كان المتكلمون قد حددوا مصطلح : مجرى العادة فى الطبيعة ليسهل عليهم ردّ القوانين الطبيعية إلى المشيئة الإلهية ، فإن جابر بن حيان يحدد احتمالية القانون الطبيعى من خلال العلاقة بين مجرى العادة وبين ما فى (النفس من الظن والحسبان)[٧] .

ومما لا شك فيه أن نظرية التوقع لابن حيان كظن وحسبان هى الأساس الذى يقيم عليه الأشاعرة نظريتهم فى ترسيخ القوانين الطبيعية من خلال التعود والاعتقاد .

إنّ توقع الحسبان هو الذى يقيم عليه ابن حيان القاعدة الثابتة لنظرية الاحتمال التى يطلق عليها الغزالى فيما بعد مصطلح (اللاحتمال الجَزْمَى)[٨] ، ويؤكّد ابن حيان على هذا الاحتمال المرتبط بالتكميم فى أكثر من نص كما فى قوله : (إذا كان هذا مقدار ما يقع فى النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط إلا على هذا الوجه)[٩] . ولا نستطيع أن نجزم بأن جابر بن حيان اكتشف الشق الثانى من نظرية الاحتمال الذى يسميه الغزالى : الاحتمال الأكثرى ، خاصة وأن ابن حيان يشترط لفهم مذهبه الاطلاع على كل ما كتبه ، والذى ضاع بعضه كما ضاعت بعض كتبه العربية المترجمة إلى اللاتينية ، والذى لا يزال البعض منها مخطوطا لم يحقق بعد .

وحتى ابن سينا – الذى يعارض ابن حيان فى فصله للطاقة عن الامتداد والذى يهاجم كيمياءه فى أكثر من كتاب ، وفى أكثر من نص – نجده لا يشير إلى شمولية الاحتمال فى مذهب ابن حيان . إن تصور الصفة الجوهرية للمادة على أنها امتداد خال من الحركة هو نفس التصور الأشعرى وخاصة الجوينى – الذى يعتبر الجوهر المادى نقطة رياضية ، وهو التصور الذى يحدد نظرية الكسب الأشعرية .

أما دليل الآثار فهو المبدأ المحدد للقوانين الطبيعية ، وهو الذى يعبر عنه بمبدأ السبب الكافى أو العلّة الكافية ، وبتحليل ابن سينا لمعنى العلّة الكافية استطاع أن يرد مبدأ العِلّية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض فى أساسه الميتافيزيقى من خلال تصوره عن العلة التامة ، وبهذا التصور استطاع أن يصل إلى قاعدتى التمايز واللاتمايز كمحددين للحتمية الضرورية معارض بذلك الحتمية الغائبة وبالأحرى الحتمية المتسامية للمعتزلة[١٠] .

وقد استطاع الغزالى أن يوظف هذا الصراع بعد اكتشافه لنظرية التميز بالذات إلى جانب التمايز بالزمان والمكان للأشياء مما

جعله يحدد الصيغة الضرورية لمبدأ السبب : كل حادث فله سبب ، أو كل طارىء فله سبب ، ولكنه فى نفس الوقت يوظف مبدأى التمايز واللاتمايز فى تحديد نظرية الاحتمال للعلم الطبيعى معارضاً بذلك نظرية ابن سينا فى الحتمية الضرورية ونظرية المعتزلة فى الحتمية المتسامية[(١١)] .

ولم يخرج تطور العلوم الطبيعية ونظرياتها عن هذه النظريات الثلاث ، وإن كتبت السيادة فى عصرنا هذا لنظرية الاحتمال التى ترجع فى أصلها للمذهب الأشعرى .

يلتقى ابن الهيثم مع ابن سينا فى القول بأن الطاقة متضمنة فى الامتداد للمادة كما يوحد ابن الهيثم بين المكان والمتمكن[(١٢)] ، ولا يسلم بالخلاء الذى تتحرك فيه الذرات حركة تلقائية كما فعل الأشاعرة ، ومن خلال هذا التوحيد بين المكان والمتمكن يصل ابن الهيثم إلى تطبيق الرياضة على العلم الطبيعى كما فى علم الجبر كما يكتشف الرياضة التطبيقية[(١٣)] ، وقد ترتب على توحيده بين المكان والمتمكن القول بحتمية القوانين الطبيعية ، وثبات الطاقة فى الوجود ؛ لأن كل حركة ستدفع بغيرها فى صورتها الدائرية ، وهذا التوحيد بين المكان والمتمكن ، وتدافع الحركات الحتمى الثابت هو الذى أخذ به ديكارت R. Descartes فيما بعد كما فى كتابه (المقال عن المنهج) .

وإذا كانت الديكارتية لم تخرج عن دائرة السينوية فى مبحثي الوجود والمعرفة ، فإن قول ديكارت بنظريته فى الخلق على ضربين هما خلق المادة وخلق الحركة جعل الديكارتية تأخذ بالنقطة الرياضية للمادة كما فى المذهب الأشعرى ، وجعلها تؤمن أيضا بالخلق المتجدد الذى يتعارض مع حتمية ديكارت[(١٤)] .

إن القاسم المشترك بين الاستنباط الرياضى والاستقراء التجريبى يتحدد عند ابن الهيثم من خلال وظيفة العقل المتمثلة فى المقارنة . وهذه المقارنة هى التى تحدد التدرج الاستقرائى والتركيب الرياضى على السواء .

وإذا كان فرنسيس بيكون قد اهتم بالقسم الأول من وظيفة المقارنة العقلية فإن ديكارت اهتم بالقسم الثانى حيث إن منهجه الرياضى فى التحليل والتركيب يعتمد على الترتيب المقارن[(١٥)] .

اعتمد ابن الهيثم فى تحديده للمنهج الاستنباطى التعاقبى بشقيه الرياضى والاستقرائى على تجاربه فى الضوء ، ولكن هذه التجارب تثبت التعاقب والحدوث فجأة فى زمن واحد ، وهذا الحدوث المفاجىء هو أساس الحدس كإدراك مفاجىء فى لا زمن متعاقب من ابن الهيثم إلى الغزالى إلى ديكارت ويعلل ابن الهيثم صحة فرضه بقوله : (لأن وصول الضوء من

الثقب إلى الجسم المقابل للثقب ليس يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون الضوء يحصل فى الجزء من الهواء الذى يلى الثقب قبل أن يحصل فى الجسم الذى يليه ثم فى الجزء الذى يليه .. إلى أن يصل إلى الجسم المقابل للثقب ؟ وإما أن يكون الضوء يحصل فى جميع الهواء المتوسط بين الثقب وبين الجسم المقابل للثقب وعلى الجسم نفسه المقابل للثقب دفعة واحدة)[١٦] . وانتشار الضوء دفعة واحدة هو الذى يقيم عليه نظريته فى الانكسار الضوئى ، ومن المعروف أن الحدس الديكارتى يعتمد على هذه النظرية كما فى كتاب علم المناظر حيث أوضحه فيتلو Vitello بالشكل الهندسى فى الترجمة اللاتينية ، ومثل هذه الأشكال الهندسية نجدها مبتورة فى مخطوطة الكتاب العربية بمكتبة السليمانية .

إن التجارب الضوئية أتاحت لابن الهيثم اكتشاف العديد من قوانين العلم الطبيعى الأساسية مثل قانون الثبات والممانعة والتغير وغيرها من القوانين التى تنسب لديكارت ونيوتن Neuoten فى الفكر الحديث . إنّ الضوء كخط هندسى وطاقة فى آن واحد : (يتحرك على الاستقامة فى جميع الجهات التى يجد السبيل إليها إذا كانت ممتدة فى جسم مشف ، فإذا انعكس وصار على سمت الاستقامة التى أوجبها الانعكاس امتد على ذلك السمت واستمر حتى يعترضه مانع)[١٧] . وإذا كان ابن الهيثم فى هذا النص وغيره يوضح قانونى الثبات والممانعة فإنه لا يغفل قانون التغير النسبى على اعتبار (أن الحركة كم يقبل الزيادة والنقصان)[١٨] . إن الجسم مهما كانت شفافيته فإنه يحدث تغيرا فى قوة حركة الضوء ، وتكون نسبة هذا التغير حسب نسبة الشفافية[١٩] .

ارتبط اكتشاف مثل هذه القوانين بخطوات المنهج التجريبى عند ابن الهيثم بماله من فروض والتحقق منها ، ومن بين النماذج التى يعرض فيها كيفية التحقق من الغرض مقارنته بين حالتين لمسار الضوء وذلك (عندما يوجد فى مسار الضوء غبار)[٢٠] ، وهو ما يظهر حضور حركة الضوء للعين المبصرة ، وهذا الحضور يغيب عن الإدراك الحسى المجرّد (عندما لا يوجد فى مسير الضوء غبار)[٢١] . إن ما يفعله ابن الهيثم ليتحقق من فرضه هو وضعه لعمود مستقيم فى مسار الضوء للحالتين : أى حالة غياب الغبار وحضوره ، وما ينتج عن ذلك بقاء ظهور امتداد الضوء على استقامة العمود فى هاتين الحالتين .

بقى فى هذا التمهيد أن نشير إلى شمولية المنهج التجريبى عند ابن الهيثم ولنختار لذلك قوله : (نبتدىء باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتميز خواص الجزئيات ، ونلتقط ما يخص البصر فى حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغيّر ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس ... ثم نترقى

فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ من الغلط فى النتائج ، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرّى فى سائر ما نميّزه وننتقده طلبا للحق لا الميل مع الآراء)[٢٢] .

وفى هذا النص تتكامل خطوات المنهج التجريبى والذى يمكننا تقسيمه حسب مصطلح المحدثين إلى المنهج السلبى والمنهج الإيجابى . ويتعلق الجزء الأخير من النص السابق بالابتعاد عن الأحكام المبتسرة بالتخلى عن اتباع الآراء والميل مع الهوى ، وإذا كان الغزالى قد وضع مصطلحاً لهذين العاملين هو (الأوهام العارضة للنفس)[٢٣] ، فإنه يصنفها فيما يزيد عن أربعة أنواع : وَهْمَان يتعلقان بسبب اتباع الآراء ، وخطآن بسبب الميل مع الهوى .

وقد تكررت هذه الأوهام فى منهج فرنسيس بيكون مع وضع مصطلحات جديدة ، ويمكننا الاستعانة بكتابات الغزالى فى توضيح هذا المنهج السلبى عند ابن الهيثم على النحو التالى :

المنهج السلبى أو الأوهام العارضة للنفس :

١ - **أوهام التواتر** : وتنشأ هذه الأوهام بسبب تقليد الأبَوَيْن والأستاذين[٢٤] . إن التنشئة الأولى فى الأسرة تؤدى إلى تغطية فطرة الطفل بما يكتسبه من عادات وتقاليد ومعتقدات الأسرة والمجتمع . إن التلقين المتكرر يجعل (صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام)[٢٥] .

إن التنشئة عن طريق التربية والتعليم تؤدى إلى تشرب آراء المدرّسين وتقليد مذاهب كبار المفكّرين ونظرياتهم واتجاهاتهم ، وهذه التلمذة هى السبب فى التعصب المذهبى والحزبى دون نقد أو تمحيص ، بل ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾[٢٦] ، وهذه الأوهام هى التى صنع لها فرنسيس بيكون مصطلح (أوهام المسرح) .

٢ - **أوهام اللغة** : وهى (الأغاليط الواقعة إمّا من لفظ المغلّط أو من معنى اللفظ)[٢٧] ، وهذه الأوهام كثيرة ومتنوعة بسبب الاشتراك فى اللفظ كما فى كلمة (عين) التى قد يعنى بها عين الماء وعين الدينار وعين الشمس وعين البصر وغيرها . وقد تحدث الأغاليط بسبب الإعراب كوضع الفاعل موضع المفعول به ، ومنها ما يتعلق بالتشابه وهلم جرا[٢٨] .

أما عدم الدقة فى توضيح المصطلح بقصد أو دون قصد فهو الآخر يؤدى إلى انتشار الأخطاء وتغطية الأوهام ، إن

مصطلح الحدوث الذاتى عند ابن سينا لا يفهم منه مباشرة قدم العالم فى الزمان ، ونستطيع أن نقول بأن مصطلح بيكون (أوهام السوق) لا يفهم منه بصورة مباشرة الأغاليط الواقعة إما من لفظ المغلط أو من معنى اللفظ وكذلك المصطلحات التى وضعها كانط فى نقط العقل المحض غطت المطابقة فى المعنى بين النقد والتهافت(٢٩) ، وهذه الأوهام تكثر فى الفقهيات والعقليات وتكاد أسبابها لا تحصى .

٣ - **أوهام الجبلّة** : وهى أوهام النوع البشرى وهذه الأوهام هى التى يردها الغزالى إلى ما جبل عليه الإنسان من عاطفة ووجدان ، وميل النفس إلى ما هو أقرب إليها بسبب الصوارف التى تبعدها من فطرة العقل ، ويذكر الغزالى أمثلة متعددة لهذا النوع من الأوهام خاصة فيما يتعلق بمجال الأخلاق(٣٠) . وهى الأوهام التى اصطنع لها بيكون مصطلح (أوهام الجنس) .

٤ - **الأوهام الصرفة** : وترتبط هذه الأوهام عند الغزالى بتحديد جميع الأشياء من خلال الزمان والمكان ، وهى أقوى الأوهام عنده بما لها من جزم مثل حكم الوهم (باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته ، وإن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه ، وهذا يشبه الأوليات العقلية مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد ..)(٣١) ومما لا شك فيه أن تحديد الغزالى لهذه الأوهام هو الذى دفعه إلى نقد الميتافيزيقا كعلم محدد بما فى ذلك برهان ابن سينا الرياضى على وجود الله(٣٢) ، وهذه الأوهام هى التى وضع لها بيكون مصطلح (أوهام الكهف) والتى يمكننا تسميتها بالأوهام الرياضية خاصة وأن هذه الأوهام هى التى توظفها المركزية الغربية المعاصرة فى تغريب الغريب .

والتخلص من هذه الأوهام الأربعة هو الشرط لطلب الحق الذى ينشده ابن الهيثم ، وهو الشرط الذى يضعه الغزالى لطلب (العلم بحقائق الأمور) ، وهو ما يشترط (طلب حقيقة العلم ما هى)(٣٣) ، أى العلم الذى يشترط اليقين والأمان فى مقابل الريب وإمكان الغلط ، وهذا الشرط هو الذى لخصه ديكارت فى القاعدة الأولى من القواعد الأربعة لمنهجه ، أما بيكون ومن قبله ابن الهيثم يضعان هذا المنهج السلبى كشرط للبدء بالمنهج الإيجابى .

المنهج الإيجابى : ونعنى به المنهج الاستقرائى لتحديد الصفات الجوهرية أو صفة بعينها ويمكننا استعمال مصطلحات فرنسيس بيكون المتمثلة فى قائمة الحضور وقائمة الغياب أو قائمة التدرج .

١ - **قائمة الحضور** : يفترض ابن الهيثم أن الصورة الجوهرية للضوء تتحدد فى الخطوط

المستقيمة كشعاع حيث يقول : (الخطوط المتوهمة التى يمتلى عليها الضوء هى التى تسمى شعاعاً ، وهى صورة جوهرية للضوء)[٣٤] . ويحاول ابن الهيثم توضيح وجود هذه الصورة من خلال الأمثلة المتعددة من انعكاس الضوء على السطوح المستوية والمخروطية والكرية والإسطوانية إلى الانعطاف الضوئى من الهواء إلى الزجاج وبالعكس ومن الماء إلى الهواء وبالعكس وهلم جرا .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يضع ابن الهيثم قائمة لحضور صورة الضوء مكونة من مجموعة أضواء متفرقة فى مواجهة ثقب واحد تمر منه هذه الأضواء لتظهر على الجسم المقابل فى صورة خطوط مستقيمة دون امتزاج أو اختلاط فيقول بهذا الصدد : (إذا كان فى موضع واحد عدة سرج فى أمكنة متفرقة وكانت جميعها مقابلة لثقب واحد ، وكان ذلك الثقب ينفذ إلى مكان مظلم ، وكان مقابل ذلك الثقب فى المكان المظلم جدار أو قوبل الثقب بجسم كثيف ، فإن أضواء تلك السرج تظهر على ذلك الجسم أو ذلك الجدار متفرقة وبعدد تلك السرج وكل واحد منها مقابل من السرج على السمت المستقيم الذى يمر بالثقب)[٣٥] .

ولا يقتصر الأمر على تجربة واحدة ومرور قائمة الأضواء من ثقب واحد ، بل يمكن إثبات هذه الصورة للضوء من خلال فتحة طولية : (وذلك بأن يعتبر المعتبر بيتاً من البيوت فى ليل مظلم ، ويكون على البيت باب من مصراعين ويحضر عدة من السرج ، ويجعلها مقابلة للباب ومتفرقة ، ويدخل المعتبر إلى داخل البيت ، ويرد الباب ، ويفرج بين المصراعين ، ويفتح منها مقدارا يسيرا ، ثم يتأمل حائط البيت المقابل للباب ، فإنه يجد عليه أضواء متفرقة بعدد تلك السرج قد دخلت من فرجة الباب كل واحد منها مقابل لسراج من تلك السرج)[٣٦] .

وهكذا يمضى ابن الهيثم فى تنويع تجاربه ليثبت صورة الضوء رغم مالها من تقاطع وموازاة واختلاف فى الوضع ، فهى متمايزة بمالها من خطوط مستقيمة ، ولا تمتزج فى الهواء الذى تمر به ، ويعبر عن هذه النتيجة بقوله (فالأضواء إذن ليس تمتزج فى الهواء ، بل كل واحد منها يمتد على سموت مستقيمة ويتميز بالسموت التى يمتد عليها ، وتكون السموت التى تمتد عليها الأضواء المتفرقة متقاطعة ومتوازية ومختلفة الوضع وكل واحد من الأضواء تمتد صورته على جميع تلك السموت التى تصح أن تمتد منه فى ذلك الهواء ، ومع ذلك فلا تمتزج فى الهواء ، ولا ينصبغ الهواء بها ، وإنما تنفذ فى شفيفه فقط ، والهواء مع ذلك حافظ لصورته)[٣٧] .

يحاول فرنسيس بيكون اقتفاء أثر ابن الهيثم فى تحديد الصفات الجوهرية لطبيعة الأشياء ، ولكنه لا يصل إلى درجة الدقّة

التي نجدها عند ابن الهيثم ، ولكن يثبت صورة الحرارة فى الأجسام يضع قائمته الموازية لقائمة ابن الهيثم فى إثباته لصورة الضوء ، ويجمع فى هذه القائمة سبعاً وعشرين حالة يثبت فيها وجود ظاهرة الحرارة ابتداء من أشعة الشمس فى الصيف ومنتصف النهار وانتهاء بدرجة التجمد ورياح الشمال شديدة البرودة[٣٨] . ونستطيع أن نقول بأن بيكون لم يصل إلى تحديد صورة الحرارة بقدر ما وصل إلى إثبات وجودها فى الظواهر ، والفرق بين معرفة وجود الشيء ومعرفة صورته الجوهرية هو الفرق بين الإجابة عن سؤال هل ؟ والسؤال ما ؟ ولا نريد أن نجزم بأن الخطأ الذى وقع فيه بيكون يرتد إلى عدم معرفته للفرق بين الصورة ووجودها بل نلتمس له العذر فى اختياره للمثال نفسه أى صورة الحرارة .

٢ – **قائمة الغياب :**

يحاول ابن الهيثم أن يحدد صورة الضوء فى قانون عام ، ومن ثمّ يقابل بين حضور الصفة وغيابها حيث تعرف الأشياء بأضدادها ، ويستخدم لذلك نفس مثال السرج السابق حيث يقول : (إذا ستر واحد من السرج بطل من الأضواء التى فى الموضع المظلم الضوء الذى كان يقابل ذلك السراج .. وأى سراج من تلك السرج يستر بطل من الموضع الضوء الذى كان يقابل ذلك السراج الذى ستر فقط)[٣٩] .

وهذا النموذج من المقابلة بين الحضور والغياب للضوء المقابل لدليل قاطع على أن صورة الأضواء تتحد فى الخطوط المستقيمة التى لا تمتزج بسبب الهواء أو الأجسام المشفة ، ويعتمد ابن الهيثم على تنوع تجاربه فى تحديده لثبات صوت الضوء كما هو الحال بالنسبة للألوان وحدوث الغبار فى الهواء ، ويصل إلى قانون الممانعة السابق ، ويمكن القول بأن قائمة الحضور تؤدى إلى تحديد قانون الثبات وقائمة الغياب تؤدى إلى إثبات قانون الممانعة أما قانون التغير فإنه يعتمد فيه على قائمة التدرج كما سنعرف بعد قليل .

أما فرنسيس بيكون فى القرن السادس عشر الميلادى فإنه هو الآخر يحاول أن يضع قائمة غياب صورة الحرارة من خلال حالات مشابهة لقائمة الحضور بحيث تختفى صورة الحرارة فى هذه القائمة ، وهنا يصطدم بيكون بصعوبات متعددة من بينها عدم القدرة على حصر الحالات التى تختفى فيها صورة الحرارة ، ومثل هذه الحالات يصفها باللاتناهى ، كما نجده أيضا بالنسبة للمثال السادس من قائمة الحضور المتعلق بحرارة اللهب لا يجد له ما يقابله من اللهب فى قائمة الغياب الذى تختفى فيه هذه الحدادة ، وكذلك الحال بالنسبة للمثال السادس عشر وهلم جرا .

٣ - قائمة التدرج :

يواصل ابن الهيثم توضيحه لصورة الضوء من خلال التدرج فى القوة والضعف ويوضح هذا التدرج بصور الألوان المقرونة مع صورة الضوء حيث يقول بهذا الصدد : (تبين بالاستقراء أن صور الألوان تكون أبداً أضعف من الألوان نفسها . وكلما بعدت الصور عن مبداها ازدادت ضعفاً ، وكذلك صور الأضواء تكون أضعف من الأضواء نفسها وكلما بعدت ازدادت ضعفاً وقد تبين أيضاً بالاستقراء أن الألوان القوية إذا كانت فى مواضع مظلمة ، وكانت الأضواء التى عليها يسيرة جدا ، فإن تلك الألوان تظهر مظلمة ، ولا تتميز للبصر وإذا كانت فى مواضع مضيئة ، وكانت الأضواء التى عليها قوية ظهرت الألوان وتميزت للبصر ، وكذلك الأجسام المشفة المتلونة إذا أشرق عليها الضوء فإنه إذا كان الضوء قويا ظهرت ألوانها من ورائها على الأجسام المقابلة لها ، وإذا كان الضوء ضعيفاً ظهر من ورائها ظلاً فقط .. فإذا نظر الناظر إلى جسم من الأجسام الكثيفة التى قد تشرق عليها صورة من صور الألوان فإنه إنّما يدرك تلك الصورة من صورة ثانية ترد إليه من تلك الصورة وتكون هذه الصورة الثانية أضعف من الصورة الأولى التى على ذلك الجسم الصورة الأولى أضعف من اللـون بعينه ..)[٤٠] .

ومما لا شك فيه أن قائمة تدرج صور الحرارة عند فرنسيس بيكون التى تبدأ بالحرارة فى الأجسام الصلبة وتنتهى بالحرارة كشعور وإحساس ما هى إلا محاولة موازية لإثبات تدرج صور الضوء عند ابن الهيثم التى تبدأ بوجود هذه الصورة فى اللون وتنتهى بإدراك صورة الصورة . لقد حدد بيكون إحدى وأربعين حالة لتدرج صور الحرارة ، وفى هذه القائمة لم يستطع بيكون تحديد كل صور الحرارة تحديداً علمياً كما يعترف هو بنفسه ، وهذا ما أكدت عليه استبنج فى مقدمتها عن المنطق الحديث . ولعل من أهم إيجابيات قائمة التدرج عند ابن الهيثم وبيكون هو محاولة إدراك ظاهرة التغير للموضوع الواحد بحكم تغاير الكيفيات التى تؤدى إلى اختلاف درجات الإضاءة أو الحرارة .

وما يتميز به ابن الهيثم عن بيكون هو القدرة على الترتيب والمقارنة ووضع الشروط اللازمة كضرورة حركة الضوء فى الزمان أيا كانت هذه الحركة فى الزمان الواحد أو الزمان المتصل المتعاقب ، مع توضيحه لضعف البصر فى قدرته على إدراك هذه الحركة[٤١] .

٤ - الحـذف :

يجمع ابن الهيثم بين الحذف والتجربة وبتعبيره بين (السبر والاعتبار) وفى النص الذى اخترناه كأساس لتوضيح منهج ابن الهيثم نجده يربط نقد الفروض بقائمة

التدرج والإحصاء وغيرها ، وعلى سبيل المثال نجده ينتقد الفرض القائل بأن مسار الضوء فى خطوط مستقيمة (خاصة تخص الأجسام المشفة)[٤٢] ، حيث يقول بأن هذا الغرض (يفسد عند السبر والاعتبار)[٤٣] وقد سبق أن رأينا تحديده لثبات مسار الضوء على خطوط مستقيمة فى الهواء سواء أكان بهذا الهواء غبار أم لا ، وذلك حينما وضع عمودا مستقيما فى كل من المسارين حيث اتضح له أن امتداد الضوء على استقامة واحدة تثبت فى كل حالة من هاتين الحالتين . وقد طبق منهج التجربة والحذف فى استقصائه لجميع صور الضوء التى أمكنه الحصول عليها من الكواكب والقمر والشمس ليثبت الصورة الضوئية مستنداً إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية[٤٤] .

ومثل هذا النقد للفروض القائم على الحذف والتجربة هو ما يمكننا أن نستشفه من النص السابق لابن الهيثم الذى يقول فيه : (ثم نترق فى البحث والمقاييس على التدريج مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط فى النتائج) ، ومثل هذا الترق فى البحث والتحفظ من الغلط هو ما دعى إليه فرنسيس بيكون عن طريق الحذف لاثبات الصفة النوعية ، وإذا كان ابن الهيثم يميز بين الصفات الجوهرية والعرضية ، فإن هذا ما فعله بيكون أيضا ، وقد اعتمد كلاهما فى ذلك على منهج السبر الذى يرتد فى أصله إلى علماء الأصول .

٥ - الإمارات أو العلامات :

يضيف ابن الهيثم ومن بعده بيكون إلى الطرق الاستقرائية السابقة عوامل أخرى مساعدة مثل الإدراك المفاجيء السريع للظاهرة (حتى يحسب المرء أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا)[٤٥] وإذا كان ابن الهيثم قد أخذ منهج الأمارات من علماء أصول الفقه فإن ربطه بنظريته فى ملكة التمييز التى من وظائفها إصدار الحكم الجزئى الذى يحوّله العقل إلى حكم كلى . وكل ما فعله بيكون هو رده هذه الأمارات إلى قوائم الاستقراء الثلاث كما فى تحديده لمثل هذه العلامات من خلال سبع وعشرين حالة . وإذا كان بيكون هو الآخر يعرّف هذه الأمارات على أنها حالات تدرك بصورة مفاجئة على النحو الذى نجده عند ابن الهيثم فإنه لم يحاول ردّ هذه الأمارات إلى ملكة التمييز كماعند ابن الهيثم .

٦ - القياس الاستقرائى والتمثيلى :

القياس التمثيلى هو عبارة عن (حكم من جزئى واحد على جزئى واحد كاعتبار الغائب بالشاهد)[٤٦] . أما القياس الاستقرائى فهو عبارة عن (حكم من جزئيات كثيرة على جزئى واحد)[٤٧] . وفى كلا الحكمين نعتمد على المعنى الكلى المشترك ، ويكتفى ابن الهيثم فى التمثيل

بإدراك أمارة أو علامة تميز صورة الظاهرة الحاضرة على غرار الصورة التى أدركها من قبل، ولا تحتاج ملكة التمييز للأمارة لأن (تقيس بترتيب وتأليف وبتكرير المقدمات)[٤٨]. وعلى العكس فإن القياس الاستقرائى (يحتاج إلى إعمال نظر وتفقد واستقراء جميع المعانى أو أكثرها)[٤٩].

واستقراء جميع المعانى هو الاستقراء التام وهو منهج الإحصاء والمراجعة الذى يحتاج إليه ابن الهيثم لتحقق (التحفظ من الغلط فى النتائج) أما تصفح الجزئيات الكثيرة فهو الاستقراء الناقص الذى يتحقق فيه الحكم العام كقانون كلى عن طريق تكرار إدراك الظواهر المتشابهة، وكلما تكررت الظواهر بتكرار التجارب المتواترة كلما تعوّد الإنسان على ترسيخ الحكم العقلى بقياس لا شعورى (لدرجة أنه لا يحس بأنه يقيس ويميز)[٥٠].

وهذا الاستقراء القائم على التكرار والتعود والترسيخ الذى يأخذ به ابن الهيثم من الأصوليين لا نجده عند بيكون الذى يتحدث عن الاستقراء بصورة عامة. أما الغزالى فإنه فى مرحلة متأخرة عن ابن الهيثم يوظف هذا الترسيخ كاعتقاد يميز به بين القياس الاستقرائى والقياس المنطقى.

والقياس الاستقرائى هو الذى يعبر عنه جابر بن حيان بالأنموذج، أى الوصول إلى الحكم الكلى من الجزئى، وقد استطاع ابن الهيثم أن يستخرج من هذا الأنموذج : قانون الثبات، حيث يرى أن طبيعة (صغار الأجزاء وكبارها واحدة ما دامت حافظة لصورتها فالخاصة التى تخص طبيعتها، تكون فى كل جزء منها صغر أو كبر مادام على طبيعته وحافظا لصورته)[٥١]. ويمكننا تلخيص خطوات المنهج الاستقرائى عند ابن الهيثم فيما يلى :

١ - النظر فى الفروض المسبقة للعلم التجريبى التى تقوم فى أساسها على مبادىء ومقدمات، ولا يسلّم ابن الهيثم بهذه الفروض المسبقة كنظريات صادقة، ولا يريد فى نفس الوقت رفضها قبل التحقق منها حيث يقول : (نستأنف النظر فى مبادئه ومقدماته) أى مبادىء ومقدمات العلم التجريبى.

٢ - يحدد منهج النظر فى الفروض عن طريق الاستقراء كما فى قوله السابق (نبتدىء بالاستقراء) ويصف خطوات هذا الاستقراء بطريقة إجمالية فى (تصفح المبصرات) أى عن طريق الملاحظة والمشاهدة، وتحديد (خواص الجزئيات) وهو ما يحتاج إلى تنوع التجارب التى تؤدى إلى تحديد هذه الخواص عن طريق الحذف أى عن طريق (السّبر والاعتبار).

٣ - يتخذ ابن الهيثم من جمع النتائج الأولية عن طريق الاستقراء مرقاة لتطوير البحث (ثم نترقى فى البحث المقاييس على

التدرج والترتيب) وما يعنيه بالترتيب هو تطبيق المنهج الرياضي على العلوم التجريبية حيث إن المنهج الديكارتي اعتمد في أساسه على الترتيب والمقارنة ، والجدير بالذكر أن وظيفة العقل عند ابن الهيثم تقوم على المقارنة كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

٤ – عن طريق الاستقصاء يصل ابن الهيثم إلى نقد الفروض بالتحرّي (في سائر ما نميزه وننتقده) أي حذف ما يجب حذفه من الفروض السابقة ، وتمييز النتائج الجديدة أو ما ثبت صحته من الفروض السابقة عن طريق البحث العلمي .

٥ – ولا يكتفي ابن الهيثم بمجرد نقد الفروض من طريق التحرى القائم على الاستقصاء فحسب بل يشير إلى (التحفظ من الغلط في النتائج) ، وهذا التحفظ يحتاج المراجعة إلى جانب الإحصاء .

٦ – يشترط ابن الهيثم لتحقق المنهج الاستقرائي التخلص من (الأوهام العارضة للنفس) أيا كانت هذه الأوهام فطرية أو مكتسبة حيث يقول : (ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما تميزه ، وننتقده طلب الحق لا الميل مع الهوى) ، وقد سبق أن أوضحنا هذه الأوهام من خلال الغزالي ، ومن بعده بيكون .

ولسنا هنا بصدد توضيح منهج ابن الهيثم في شموليته وتفاصيله كما في تطبيقاته خاصة في موسوعة (المناظر) المكونة من سبعة أجزاء ، والتي لم يحقق منها بعد إلا الجزء الأول ، ولكن ما يهمنا في هذا المقام هو فتح الطريق أمام الدارس العربي بالابتعاد عن أوهام التغريب ، والاهتمام بابن الهيثم في تحديده لخطوات المنهج الاستقرائي بدل فرنسيس بيكون . ولكي نكمل هذا الفتح نريد أن نلقي نظرة سريعة على منهج اكتشاف صفة الحكم ، وبالأحرى منهج تحديد القانون الطبيعي عند علماء الأصول .

(ب) اكتشاف صفة الحكم أو تحديد منهج القوانين الطبيعة

اهتم الأصوليون ببحث الصفات (العلاقات) التي توجب الحكم الاستقرائي نفيا أو إثباتا كما فعل من بعدهم جون استيوارت ميل **J.S.Mill**، في القرن الثامن عشر الميلادي . ورغم الاتفاق والاختلاف في المصطلحات والتسميات فإن طرق الأصوليين الستّة تتطابق مع طرق ميل ، ولا مشاحة في الأسماء إذا ثبت المعنى .

يوضح الغزالي الاستقراء بهذا المعنى من خلال قوله : (هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به)[٥٢]، ويعبر عن المعنى الكلي بالاشتراك في مقابل الافتراق[٥٣]، كما

يرد على الاعتراض الموجه ضد الاستقراء الناقص بقوله : (إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجّح بالظن أحد الاحتمالين)[٥٤] .

وللاعتقاد والاحتمال علاقة مباشرة بتأسيس المنهج التجريبى عند الغزالى وهو ما أشرنا إليه فى المقدمة بقاعدة مثلث المنهج التجريبى ، والذى سنوجزه فى القسم الثالث من هذا البحث . ومما لا شك فيه أن تعمق أبحاث الأصوليين فى البحث عن العلة ، والأسباب الموجبة للحكم الاستقرائى ، هو الذى مهد الطريق أمام الجوينى للفصل بين مبدأ الهوية والسببية الذى وظفه الغزالى فيما بعد لتأسيس المنهج التجريبى .

تعددت مباحث الأصوليين ومن خلالها تعددت مصطلحاتهم وتنوعت مثل مصطلحات طرق البحث التى من بينها الاطراد ، والانعكاس والدوران وتنقيح المناط ، والسبر ، والتقسيم ، والدوران ، والشبه ، والطرد ، والمناسبة ، والإلزامات ، والقياسات وغيرها . ولكى لا نستغرق فى التفاصيل نريد أن نعرض لطرقهم الاستقرائية فى تحديد صفة الحكم من خلال مصطلحاتهم الأساسية ، وليسهل على الباحث رد الطرق الحديثة لمنهج علماء الأصول نريد أن نقابل بين مصطلحات الأصوليين ومصطلحات جون استيورات ميل ، وذلك على النحو التالى :

١ - طريقة الاطّراد والتلازم فى الوقوع :

بحث الأصوليون فى مسألة الاقتران بين الأسباب والمسببات والتلازم بين العلة والمعلول ، ووضعوا قوانين لهذا التلازم والاقتران ، وبذلك توصلوا إلى وضع قواعد كلية تحدد أسباب الاتفاق فى أحكام الجزئيات المتشابهة أيا كانت هذه الجزئيات فى مجال العلوم الإنسانية كأقوال وأفعال أو فى مجال العلوم الطبيعية كأسباب ومسببات . ولكى يثبتوا سبب الاطراد فى التلازم ، اشترطوا تكرار التجارب فى العلم الطبيعى وتواتر الأقوال والأفعال فى العلم الإنسانى من أجل أن يثبتوا العلة المشتركة فى الاتفاق ، وليوظفوا هذا الاشتراك فى القياس الاستقرائى والتمثيلى لتحديد القوانين العامة . ووضعوا لهذا الاشتراك طريقة الاطراد العلى الذى يعبر عنه (كلما وجدت العلة فى صورة من الصور وجد الحكم)[٥٥] ، وهذه الصورة للعلية بما لها من الصفات هى التى يطلق عليها جابر بن حيان مصطلح المجانسة فى العلم الطبيعى ، ويتأكد هذا التجانس عند الأصوليين بفعل مبدأ التقسيم (التحليل) ، وبهذا التقسيم يتم

حصر الظواهر المشتركة للسبب المؤدى إلى المسبب ، ومن باب الدقة والتحوط من التعريف النظرى للعلة يوضح مصطلح السبب والمسبب ، ويحدد قانون العلية ابتداء من المسبب بدل السبب كما فى قول الغزالى (كل حادث فله سبب) . وإذا كان جون استيوارت ميل قد عبر عن هذه الطريقة بالتلازم فى الوقوع أو الاتفاق للظواهر المتجانسة والمشتركة فى عليتها فإنه لم يتوصل إلى تحرى الدقة فى التعبير من قانون السببية .

٢ – طريقة العكس والافتراق أو طريقة التخلف فى الوقوع :

وتقوم هذه الطريقة بالبرهان العكسى أى إثبات نفى العلة بانتفاء المعلول فى الظواهر المتصفحة من أقوال وأفعال وحوادث ، وتعرف هذه الطريقة أيضا بدوران نفى العلة بانتفاء المعلول فى الحكم ، ويلخص التلمسانى هذه الطريقة فى مفتاح الأصول بقوله : (كلما انتفت العلة انتفى الحكم أى تدور العلة مع الحكم عدماً)[٥٦] ، وقد طبق ابن الهيثم هذه الطريقة على تجاربه الضوئية ، ويمكننا الإشارة إلى أحد تلك النماذج ونعنى به تخلف سير الضوء على الخط المستقيم تخلف العلة حيث يقول (إذا كان فى موضع واحد عدة سرج فى أمكنة متفرقة وكانت جميعها مقابلة لثقب واحد ، وكان ذلك الثقب ينفذ إلى مكان مظلم ، وكان مقابل ذلك الثقب فى المكان المظلم جدار أو قوبل الثقب بجسم كثيف ، فإن أضواء تلك السرج تظهر على ذلك الجسم أو ذلك الجدار متفرقة ، وبعد تلك السُّرج ، وكل واحد منها مقابلاً لواحد من السرج على السمت المستقيم الذى يمر بالثقب ، وإذا ستر واحد من السرج بطل من الأضواء التى فى الموضع المظلم الضوء الذى كان يقابل السراج)[٥٧] .

وفى ضوء هذا المثال نستطيع أن نقول بأنه إذا رفعت العلة رفع المعلول ، ولكن الغزالى يدقق فى الأمر حيث يقول بأن (الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها ، ولا يوجد بوجود ذلك البعض)[٥٨] ، وهذا التدقيق يقودنا إلى منهج السبر المتداخل مع طريقة البواقى ، وبالأحرى طريقة تنقيح المناط ، ويعبر الجوينى عن السبر فى كتابه البرهان بقوله : (يبحث المناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه)[٥٩] ، ويعنى بالمعانى المجتمعة الظواهر المتشابهة ومقارنتها بحالة واحدة يوجد فيها الحاكم ، ولا يوجد فيما عداها من الحالات الأخرى .

أما جون استيوارت ميل ، فإنه يعبر عن طريقة العكس فى أبسط صورها من خلال المقارنة بين حالتين فيقول : (إذا وجدنا

حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لا تقع ، فيها وتشتركان فى كل شيء ما عدا شيئاً واحداً ، يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الحالة الثانية استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة) . وبهذه المقارنة المحدودة يتفق ميل Mill مع ابن الهيثم الذى يقارن عادة بين صورتين متشابهتين من الظواهر ، والتى يختفى فى أحداهما المعلول باختفاء العلة ويظهر الحكم فى الأخرى بحدوث المعلول[٦٠] ويسمى ميل هذه القاعدة : طريقة التخلف فى الوقوع ، وهذه الطريقة هى نفس قائمة الغياب التى توظف عند ابن الهيثم وبيكون فى تخلف الصفة الجوهرية وتخلف الحكم فى نفس الوقت .

٣ - قاعدة الدوران (الطرد والعكس) أو طريقة التلازم فى الوقوع والتخلف :

يعّرف الأصوليون الدوران أو الجريان بأنه (دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً)[٦١] ، وهذا التعريف بالنفى والإثبات حظى باهتمام خاص عند ابن سينا فى تحديداته النظرية[٦٢] ، ولكن علماء الأصول يطبقون هذا التعريف فى المجال التجريبى بل يطابقون بين الدوران والتجربة ، وذلك كما يقول القرافى : (الدورانات عين التجربة)[٦٣] . وبحكم طبيعة البحث العلمى الإنسانى عند الأصوليين وتطبيقاته اختلفوا حول نتائج الدوران باختلاف مذاهبهم ، وانتقدوا هذا المنهج من عدة زوايا خاصة حينما يطبق الدوران على العلاقات الأخرى مثل علاقة التضايف كما فى علاقة الأبوة والبنوة والليل والنهار وغيرها .

أما تطبيقات هذه القاعدة فى العلم الطبيعى فهى واضحة ، كما عند ابن الهيثم ، والذى يوظف قاعدة الدوران للبرهنة على فروضه الضوئية ، والتى من بينها قوله : (يعتبر المعتبر بيتا من البيوت فى ليل مظلم ، ويكون على البيت باب من مصراعين ، ويحضر عدة من السرج ويجعلها مقابلة للباب ومتفرقة ، ويدخل المعتبر إلى داخل البيت ، ويرد الباب ويفرج بين المصراعين ، ويفتح منها مقدارا يسيرا ، ثم يتأمل حائط البيت المقابل للباب ، فإن يجد عليها أضواء متفرقة بعدد تلك السرج قد دخلت من ذلك الباب كل واحد منها مقابل لسراج من تلك السرج ، ثم إن تقدم المعتبر بأن ستر واحدا من تلك السرج بطل الضوء المقابل لذلك السراج وإذا رفع الساتر عاد ذلك الضوء ..)[٦٤] .

ومن الواضح أن هذا المثال يوظف قاعدة الدوران أو الجريان الأصولية والتى نرى (أن العلة إذا حضرت حضر معلولها وإذا غابت غاب)[٦٥] ، وهذه الطريقة التى لا نجدها فى قوائم فرنسيس بيكون هى ما تنبه إليه جون استيوارت ميل فيما بعد ، والتى أطلق عليها مصطلح : طريقة التلازم

فى الوقوع والتخلف .

٤ – طريقة التدرج أو التغير النسبى (التقسيم المنتشر) :

وظف الطبيب محمد زكريا الرازى هذه الطريقة فى تحديد نسبة الرطوبة حسب المواقع المختلفة ، وذلك بوضعه قطعا من اللحم فى أماكن متعددة ليثبت نسبة التخمر فى هذه الأماكن ، وليختار موقعا لمستشفى هو أقل رطوبة من غيره أما ابن الهيثم فقد سبق وأن أشرنا إلى برهانه على صورة الألوان كيف أنها (كلما بعدت .. عن مبدأها ازدادت ضعفا) ، وإذا كانت قائمة التدرج عند فرنسيس بيكون توازى التدرج عند ابن الهيثم ، فإن هذا الأخير اهتم بالترتيب الذى يظهر التغير النسبى بصورة دقيقة .

أما قاعدة التقسيم المنتشر عند الأصوليين فهى تتميز بحصر الوصف بين النفى والإثبات وعدم حصره بينهما ، وذلك لما لهذه الأوصاف من تداخل وتدرج يمتد إلى التناهى واللاتناهى فى التدرج والتغير النسبى . ولو طبقنا هذه القاعدة على الفيزياء المعاصرة ، فإننا نستطيع أن نقول على سبيل المثال درجة التجمد المطلقة تقع بين الصفر و ٢٧٣,٢ – درجة . ولكننا من الناحية العملية لا نستطيع أن نصل إلى هذه الدرجة ولا يمكن تحديد التدرج بين الصفر والدرجة المطلقة إلا من الناحية الرياضية ، ولكن الفرض الرياضى نفسه لا يستطيع أن يحدد منحنيات التدرج فى الحرارة، حيث أثبتت التجربة أن هذه المنحنيات ليست ذات البعد الواحد بل هى خطوط لا تخلو من العرض ، وهذا الوضع للخطوط فى التدرج والتغير النسبى يتيح للتجربة أكثر من وصف رياضى ، خاصة وأننا لا نستطيع أن نحدد هذه الخطوط هل هى كم متصل أو منفصل إلى من الناحية الفرضية التى تتيح الفرصة لكليهما . وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم التقسيم المنتشر على أنه قاعدة التغير النسبى المحدد واللامحدد[٦٦] ، وهذا المعنى المتناهى واللامتناهى لتدرج الحرارة هو ما لم يفكر فيه فرنسيس بيكون لا من قريب ولا من بعيد . أمّا جون استيوارت ميل فإنه هو الآخر لم يفكر فى هذه الخصوصية للتغير النسبى بل يقف به عند حدود التجربة التى أجراها محمد زكريا الرازى .

٥ – قاعدة تنقيح المناط أو طريقة البواق :

وضع الأصوليون قاعدة تنقيح المناط كمنهج جامع للطرق الأربعة السابقة من أجل تحديد العلة أو الوصف العام بحذف ما عدا ذلك ، ومن أجل الكشف عن حقيقة العلّة وتفسيرها ، ولا يتم هذا الكشف والتفسير إلا بالاجتهاد الذى تُفضى إلى إبعاد الفروض المسبقة عن طريق الحذف ، وتعيين الفرض الأقرب والتحقق

منه ، وبه يتم التحديد والتمييز للعلاقة الموجبة للحكم ، وقد تكون لهذه العلاقة كعلّة أوصاف خاصة لا تدخل فى الحكم فيستلزم الأمر حذف هذه الخواص والصفات لتحديد مناط العلة الموجبة للحكم دون غيره ، وقد يكون التعليل بأكثر من صفة فى الأوصاف المجتمعة ، فيحذف من هذه الأوصاف ما لا يصلح للتعليل ، ويبقى الناظر على الأوصاف الأخرى ، وهذه الأوصاف المتبقية تكتشف عن طريق حذف ما عداها ، وهو ما يعبر عنه علماء الأصول بالتنقيح .

وبجمل القول فإن هذه القاعدة المنهجية تنحصر فى الحذف والتعيين ، وإذا كانت قاعدة الدوران أو الطرد والعكس ، وكذلك قاعدة السبر والتقسيم تسعى جميعها لتعيين العلة الوجودية والعدمية أى دوران العلة مع معلولها وجودا وعدما ، فإن هذه القاعدة تتحرى الدقة فى تحديد وصف العلة الأساسى ، أيا كانت هذه العلة مكونة من وصف واحد يناط به الحكم أو من عدة أوصاف ، ومن ثم تنظر فى خواص هذه الأوصاف لتحدد خصائصها وفعاليتها فى الحكم بدل الوقوف عند تحديد علة الحكم ، ويعبر السبكى عن هذه القاعدة بقوله : (أن يدل نص الظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافه فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار والاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقى وحاصله الاجتهاد فى الحذف والتعيين)(٦٧) .

ويعنى السبكى بالاعتبار التجربة كتحليل للأقوال وتنقيحها أو التجربة فى العلم الطبيعى ، ومنهج تنقيح المناط هو الذى يعتمد عليه ابن حيان فى تحديده للمجانسة ، وهو المنهج الذى لا تخلو منه تجارب ابن الهيثم فى تجاربه المقارنة لانعكاس الضوء على السطوح المستوية والكرية والمخروطية وغيرها ، وقد طبق هذا المنهج فى العلوم الإنسانية بصورة خاصة عند علماء الأصول ، وقد انتقدت هذه الطريقة فى الفكر الإسلامى خاصة وأنها تعتمد على السبر ، ويرى البعض أنها أعم من السبر بمالها من تنقيح وتهذيب .

٦ - القياس الأصولى والاستقرائى :

يحدد الغزالى أنواع الحجج فى ثلاثة أقسام ألا وهى القياس والاستقراء والتمثيل . ويضع لهذه الأنواع من الحجج سبعة أصناف هى القياس الحملى ، والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وقياس الخلف والاستقراء والتمثيل ، والأقيسة المركبة والناقصة . وهذه الأنواع الثلاثة بأصنافها السبعة تشترك فيما يسميه الغزالى (الحكم المنقول) ولهذا الحكم كيفيات ثلاثة (إما حكم من كلى على جزئى ... وهو

القياس .. وإمّا حكم من جزئى واحد على جزئى واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل .. وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئى واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل)[٦٨] .

عرف القياس التمثيلى بالقياس الأصولى ، وهو نفس القياس الذى يوظفه المتكلمون تحت اسم (رد الغائب إلى الشاهد) وهذا الرّد يقوم على التشابه للمعنى الجامع كعلّة للحكم . وشرط هذا المعنى الجامع التلازم فى الاقتران إذ بمجرّد رفعه يرتفع الحكم . وفى ضوء قاعدة الاشتراك والافتراق فى تلازم الصفات يضع الغزالى ستة شروط لصحة قياس التمثيل[٦٩] . أما العلاقة بين القياس الاستقرائى والتمثيلى فإنها ترتد إلى الاشتراك فى إمكان الاحتمال والترجيح . إن غلبة القياس الاستقرائى على القياس التمثيلى ترجع إلى قوة الاحتمال الذى يرسخ عن طريق المجربات المتكرّرة فيصبح اعتقادا يقينيا بفعل القياس الاستقرائى الذى يسميه الغزالى : القياس الخفى[٧٠] ، وهذا القياس الخفى هو الذى يؤسس الغزالى فى ضوئه المنهج التجريبى فى مقابل القياس المنطقى ، وهذا التأسيس للمنهج التجريبى من خلال نقد العلية هو ما ينسب فى الفكر الأوربى الحديث إلى هيوم رغم قصوره لفهم المشكلة ككل . أما جون استيوارت ميل فإنه يأخذ بهذا القياس الاستقرائى ولا يلتفت إلى مشكلة نقد العلية ، وكل ما فعله هو اعتقاده بأن هذه الطرق الاستقرائية الستة مطلقة رغم أن علماء الأصول أنفسهم لم يعتقدوا فى هذا الإطلاق ولا أدل على ذلك من انتقادهم لهذه الطرق وتطويرها إلى أبعد الحدود .[٧١] .

(ج) تأسيس المنهج التجريبى

إن العلاقة فى حكم العلم الطبيعى تختلف عن العلاقة فى حكم العلوم الصورية ، فنحن حينما نعرف المثلث بقولنا (شكل ذو ثلاثة أضلاع) لم نضف جديدا لمفهوم المثلث ؛ لأن قولنا المثلث يطابق قولنا : (شكل ذو ثلاثة أضلاع) ، وكذلك حينما نقول : للمثلث ثلاث زوايا ، فإن الزوايا الثلاثة متضمنة فى مفهوم المثلث ، ولعلاقتى التطابق والتضامن لا نحتاج إلا إلى مبدأ الهوية ، ولكن حينما نقارن بين مثلث وغيره من المثلثات أو الأشكال الهندسية الأخرى فإننا نحتاج إلى علاقتى التساوى والتفاوت ، وذلك كأن نقول المثلث أ يساوى المثلث ب ، وهو أكبر من المثلث ج وأصغر من المثلث ء ، وكذلك الحال بالنسبة للحساب كأن يقول العدد ٤ = ٢+٢ أو أكبر من العدد ٣ أو أصغر من العدد ٥ . ولو قلنا إن العدد ٤ أكبر من العدد ٣ لوقعنا فى تناقض ، ولكننا حينما نجمع بين الحديد والحرارة فإننا سنحصل على شىء جديد ألا وهو تمدد الحديد ، وهذا التمدد لا نستطيع أن نرده إلى علاقة التطابق أو التضمن أو التناقض ، لأن التمدد

صفة زائدة عن الحرارة والحديد ، وليس هناك ما يمنع فى العقل أن نتصور الحديد يبقى كما هو لولا مشاهدتنا لهذا التمدد ، ولهذه المعطيات يبدأ الغزالى نقده للعلية فى التهافت بقوله : (الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس .. الخ)(٧٢) .

يحاول ابن سينا تأسيس حتمية القوانين الطبيعية على غرار أحكام العلوم الرياضية من خلال ردّه لمبدأ السبب الكافى فى أساسه الميتافيزيقى إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض ، وهذا ما لا يقره الغزالى حيث يرى أن صفة الحكم فى العلم الرياضى ضرورية لأنها تقوم مباشرة على مبدأ عدم التناقض بينما صفة الحكم فى العلم الطبيعى تقوم مباشرة على الإحساس والمشاهدة ، ويوضح ذلك مع بداية بحثه عن (حقيقة العلم ماهى ؟) بقوله : (فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى)(٧٣) .

ومن هنا نستطيع أن نقول بأن العلم الطبيعى لا يخضع للضرورة المنطقية مثل الرياضة وإنما يعتمد على المشاهدة ، ولكن هل المشاهدة وحدها كافية لتحديد صفة الحكم الكلى فى العلم الطبيعى ؟ من هنا يبدأ الغزالى تشكيكه فى الإدراك الحسى لعدم قدرته على تحديد القانون الطبيعى لوحده بل لابد من التجربة فيقول : (من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة ، تعرف أنه تحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار)(٧٤) .

من خلال هذين المثالين (الظل والكوكب) يتضح لنا أن الإدراك الحسى يعتمد على الزمان والمكان ، ويقر الغزالى فى (معيار العلم) بأن الزمان والمكان هما الشرطان لضرورة العلم الرياضى(٧٥) ، ولكنهما فى علاقتهما بالإدراك الحسى تختلف عن علاقتهما بمبدأ عدم التناقض فى الرياضة ، ويتدخل الاستدلال العقلى فى التجربة لا تصل صفة الحكم إلاّ إلى درجة الاحتمال كما سنعرف فيما بعد .

يقارن الغزالى فى : معيار العلم ، وتهافت الفلاسفة ، بين القضايا الحسية ، والقضايا التجريبية ، فحينما نقول : هذا الظل متحرك أو هذا الحجر يهوى إلى الأرض يختلف عن قولنا كل ظل يتحرك حركة متصلة ، وكل حجر يهوي إلى الأرض ، فالنوع الأول من القضايا يسميه الغزالى : (قضية فى عين)[٧٦] والنوع الثانى من القضايا القائم على التعميم العقلى هو القانون الطبيعى ، ولكن كيف نصل إلى هذا التعميم ؟ ويجيب الغزالى على مثل هذا التساؤل فى (محك النظر) على أن القانون الطبيعى (معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفى ارتسم فيه ، ولم يثبت شعوره بذلك ، القياس ، لأنه لم يلتفت إليه ، ولم يشكله بلفظه ، والعقل يقول بأنه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد فى الأكثر)[٧٧] .

إن هذا القياس الخفى اللاشعورى هو القياس الاستقرائى القائم على تكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة مثل تمدد الحديد بالحرارة وجذب المغناطيس للحديد ، وهذا التكرار يولّد فى النفس علما كليا ، وهو أنه كلّما اقترب الحديد من الحرارة حكمنا بأنه سيتمدد قياساً على ما سبق أن لاحظناه وشاهدناه ، ونحكم بشروق الشمس فى الغد قياساً على شروقها فى الماضى المتكرر على نفس المنوال ، ولا يلاحقنا شك فى ذلك ، وكذلك الأمر بالنسبة لكل القوانين الطبيعية ، واستمرار تكرار الظاهرة هو الذى يجعلنا نحكم باطراد القوانين ، ويتم هذا الحكم عن طريق قياس لا شعورى بالأحرى قياس ميكانيكى مضمر حيث نعتقد بسببه أنه كلما شاهدنا على سبيل المثال اقتراب قطعة قطن من النار ، اعتقدنا بأنه سيحدث احتراق القطن ، ولكننا فى هذا الاعتقاد لا نقوم بعملية القياس حسب عدد مرات الاحتراق السابقة التى شاهدناها ، بل يختزل العقل هذه العملية القياسية فى اللاشعور .

وفى حالة عدم الاحتراق عند التقاء القطن بالنار ، نجد أنفسنا نبحث عن سبب لعدم الاحتراق ؛ لأنه سبق وأن تولّد فى النفس الاعتقاد باطراد هذا القانون ، ويقول الغزالى بهذا الصدد على أن التجربة (لا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهى أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيا أو عرضيا غير لازم لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف ، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدّته نادرًا ، وطلبت له سببا عارضا مانعا ، وإذا اجتمع الإحساس متكررا مرة بعد أخرى ، ولا ينضبط عدد المرات — كما لا ينضبط عدد المخبرين فى التواتر فإن لكل واقعة هنا مثل شاهد مخبر ، وانضم القياس الذى ذكرناه أذْعَنَتَ النفس للتصديق)[٧٨] .

والجدير بالذكر أن علماء الأصول هم

الذين وضعوا قانون الاطراد كما سبق أن أوضحناه فى طرق تحديد صفة الحكم ، كما تعددت نظرياتهم فى القياس التجريبى من الاستقراء الناقص إلى التام إلى قياس التمثيل ، ولكن التأسيس كمبرر لاختلاف المنهج التجريبى عن العلم الصورى ثم على يد الغزالى من خلال فصله بين مبادىء العلوم الصورية ومبادىء المنهج التجريبى .

العادة والاعتقاد :

إن العلوم التجريبية لا تخضع لمبادىء العلوم الصورية ومن ثَمّ إلى أى حد تكون هذه العلوم صادقة ؟ إن المبادىء الضرورية لا تمنعنا من أن نتصور النار بأن تكون برداً وسلاماً بدلا من أن تحرق ، وكذلك الحال بالنسبة لكل القوانين الطبيعية يمكن أن تكون من حيث التصور العقلى على نحو آخر ، ومثل هذا التصور الممكن قد يبعث الشك فى كل القوانين الطبيعية كأن نتخيل تحوّل الحجر إلى ذهب والفرس إلى كتاب وما إلى ذلك(٧٩) .

إن ضمان العلم الطبيعى الذى يقترحه الغزالى بدل القوانين الضرورية هو قانون العادة الذى يرسخ بتكرار مشاهدة الظواهر وحدوثها على النحو السابق ، وترسيخ قانون العادة يتحوّل إلى اعتقاد فى اطراد القوانين على النحو التى هى عليه . وهذا ما عناه الغزالى بإذعان النفس للتصديق بالقانون الطبيعى بسبب تكرار الظواهر حيث : (استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنه)(٨٠) . ويعبر الغزالى على هذا الترسيخ بالعقد القوى الذى لا يشك فيه(٨١) . ولكن هذا العقد القوى لا يحدث من فراغ ، حيث إن المشيئة الأزلية هى المسؤولة عن التناسق بين مجرى العادة فى الطبيعة وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية .

نظرية الاحتمال :

يضع المعتزلة نظريتهم فى حتمية القوانين الطبيعية بطريقة تختلف عنها عند ابن سينا حيث يعترفون بأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة تلازم ، ولكنهم فى نفس الوقت يسلمون بضرورة هذا التلازم من خلال تصورهم من الفعل المتولّد وسمى المتكلمون (اللوازم توابع الذات ، وربما سموها توابع الحدوث حتى زعمت المعتزلة منهم أن توابع الحدوث لا تتعلق بها قدرة قادر)(٨٢) . وقد اضطر المعتزلة إلى وضع نظرية المنطق المتسامى أو ما يسمونه بنظرية الأحوال لتبرير ضرورة صدور المعلول عن العلة إذا ما توفرت المعطيات ، ونظرية الأحوال هى الحل الذى أخذ به كانط Kant لإثبات ضرورة العلم الطبيعى فى مقابل نظرية الاحتمال القائمة على نقد العلية عند الغزالى ، ومن بعده هيوم .

يواجه الغزالى الحتمية المتسامية بفرضه القائل بأن العلّة جوهر مغلق على نفسه

والمعلول جوهر مغلق على نفسه ، وإذا كان الغزالى قد اهتم بهذه الجواهر المغلقة فى مشكاة الأنوار فإنه يطبقها فى التهافت من خلال العلاقة بين النار وجسم إبراهيم الخليل عليه من حيث إن الإمكان العقلى يجعلنا نتصور أن كلا منهما لا يؤثر فى الآخر ولا توجد ضرورة منطقية لذلك ، ولا يمكن إثبات هذه الضرورة إذ ليس من التناقض أن يخلق جسم الإنسان دون أن يكون علة قابلة للاختراق ، ومع ذلك لا يخرج عن كونه لحماً وعظما ، وكذلك ليس من التناقض أن تحتفظ النار بسخونتها دون أن تتعدى حرارتها جسمها(٨٣) ، ويضع الغزالى قاعدته المشهورة القائلة بأن (الوجود عند الشىء لا يدل على أنه موجود به)(٨٤) .

وعلى ضوء ما سبق يحاول الغزالى تحديد صفة الحكم فى العلم التجريبى على أنها بعدية وليست أولية ضرورية أى أنها تثبت بعد التجريب ، ولهذا الثبات كى يصبح قانونا عاما يضع الغزالى نظريته فى الاحتمال الذى يقسمه إلى احتمال جزمى وأكثرى ، أما الصدفة فلا علاقة لها بتحديد هذه القوانين(٨٥) .

(أ) **الاحتمال الجزمى** : وهذا الاحتمال العلمى ينقسم إلى نوعين – كما سبقت الإشارة – أى الجزمى والأكثرى ، والاحتمال الجزمى يشبه فى ثباته القانون الصورى الضرورى فى استمراره واطراده ، ككون الحديد يتمدد بالحرارة وينكمش بالبرودة ، وكون النار تحرق القطن ، والخبز يشبع وهلم جرا ، وقد عبّر الغزالى عن هذا الاحتمال فى التهافت بقوله : (لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من فرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح)(٨٦) .

(ب) **الاحتمال الأكثرى** : يقابل الغزالى هذا الاحتمال الجزمى بالاحتمال الأكثرى ، ويضرب لذلك بأمثلة يعتمد منها على التولّد بالانقسام الثنائى لبعض الكائنات الحية(٨٧) . ويرد معرفة الاحتمال الأكثرى والتفرقة بينه وبين الاحتمال الجزمى إلى التجربة كمحك لتحديد هذين اللّونين من الاحتمال حيث يقول فى معيار العلم : (وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً ، وربما أوجبت قضاء أكثريا)(٨٨) .

(ج) **الصدفة** : وذلك كأن تلد الفرس توأم أو حسب مثال الغزالى كأن لا ينبت شعر على وجه رجل ما(٨٩) ، وهذه الصدفة لا علاقة لها بتحديد صفة الحكم فى العلم الطبيعى ، لأنها لا تحدث إلا نادراً .

وقد أخذ هيوم D. Hume بالاحتمال

الجزمى والأكثرى والصدفة ولكنه لم يدرك حقيقة الشيء بذاته أى الجواهر المغلقة ، ولم يفهم نظرية العقل عند الغزالى رغم استعماله لمصطلح الغريزة كما يستعمله الغزالى . ورغم فهم هيوم للجانب المنطقى فى نقد العلية ، فإنه لم يدرك هذا النقد فى شموليته مما جعله يقع فى العديد من التناقض كعدم تفرقته بين الحركة الإرادية والحركة الميكانيكية وكذلك عدم تعرضه لقانونى التساوق والتأثير المتبادل وهلم جرا .

ميكنة القوانين الطبيعية :

لقد نبهت المعجزات الغزالى إلى القول بأن الطبيعة لا فعل لها ، لأن الفعل يشترط الحياة والإرادة ، أما الجماد فلا فعل له ، ومن هنا يعيد النظر فى القوانين الطبيعية الثلاثة أى التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل ، وذلك من خلال توظيفه للشيء بذاته المرتبطة بوحدة العقل العليا حسب تصوره .

وقد سبقت الإشارة إلى القاعدة التى يقول فيها (إن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به) ، ومن هنا يرد الغزالى الفعل إلى المشيئة الأزلية ، وذلك إما بطريق مباشر كما فى نظرية الخلق المتجدد عند الأشاعرة أو بطريق غير مباشر بافتراض وجود أرواح فاعلة فى الوجود هى التى تفعل بطريقة ميكانيكية ، وتساوق العلة الطبيعية للمعلول ما هو إلا ظاهرة ميكانيكية ، ولو توقفت هذه العلل الخفية عن الفعل لأدركنا أن النار على سبيل المثال ليست هى الفاعلة للاحتراق كما هو الأمر فى قصة الخليل عليه السلام ، ولأدركنا أيضا أن الرجل ليس هو الموجد لابنه بإلقائه النطفة فى الرحم كما حدث فى قصة عيسى عليه السلام ، وكذلك الحال بالنسبة لقانون التلاحق فهو نسبى أيضا ولا نستطيع عن طريق مبادىء العقل الصورية أن نرد تحول العصا إلى ثعبان فى زمان متطاول بعينه ، إذ من الممكن عقليا اختزال زمان قانون التلاحق كما حدث فى قصة موسى عليه السلام ، وما الزمان المسؤول عن التلاحق إلا (نسبة لازمة بالقياس إلينا)[٩٠] . وإذا كان هيوم يؤمن بإمكان هذه الأحداث ويكذّب وقوعها ، فإن تواترها يجعل هيوم متناقضا مع تصوره عن تأسيس المنهج التجريبى فى ضوء العادة والاعتقاد . وما هذا التواتر إلا شاهد على فرضية الجواهر المغلقة .

ورغم هذه النسبية الممكنة التى تتحقق فى حالات المعجزات فإن الغزالى يريد توظيف هذا الإمكان فى ميكنة القوانين الطبيعية بتصوره لقوانين العالم على هيئة قوانين الساعة التى تحدد الأوقات . فالعالم ككل صنع على هيئة ساعة أو ما يسميه لاينبتر g. Leibnity ساعة الله ، فكما أن صانع الساعة يحتاج إلى التدبير الكلى فى ترتيب الأسباب والمسببات ، وكما يترتب على ذلك تحديد الثوانى والدقائق ، والطنين

الدال على انقضاء الساعة الزمنية ، وبالأحرى تحديد القوانين الجزئية والكلّية كالأرض والسموات والأفلاك وحركاتها ، وهى الأصول التى تمثل القضاء كقوانين كلية ، أما القدر المتمثل فى القوانين الجزئية فيتعلق بـ (توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة والمعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص)[٩١] ، ويوازى هذه القوانين الجزئية فى الساعة وجود سبب الحركة الأولى التى تؤدى إلى حركات مقدرة بقدر معلوم ومقدار مقدر .

ولا يغفل الغزالى علاقة هذا التكميم فى العلم الطبيعي بالعلم الرياضى ، فكما أن الحركات فى الساعة تعرف بطريق الحساب ، فكذلك نجد (حركة الشمس .. إذا قربت من وسط السماء ، وسمت رءوس أهل الأقاليم حمى الهواء واشتد القيظ وحصل نضج الفاكهة ، وإذا بعدت حصل الشتاء واشتد البرد ، وإذا توسطت حصل الاعتدال وظهر الربيع ، وأنبتت الأرض وظهرت الخضرة ، فقس بهذه المشهورات التى تعرفها الغرائب التى لا تعرفها ، واختلاف هذه الفصول كلها مقدر بقدر معلوم ، لأنها منوطة بحركات الشمس والقمر و﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ أى حركاتها بحسبان معلوم ، وهذا الحسبان هو التقدير ووضع الأسباب الكلية هو القضاء)[٩٢] ، وبهذا التصور يلغى الغزالى كون الحركات الكلية كما عند الفلاسفة على أنها إرادية ترتد إلى نفوس الأفلاك ، ولا يعترف الغزالى والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين بأن للأفلاك نفوساً وإرادة تحدد الحركات ، بل الحركة السماوية ما هى إلا حركة ميكانيكية ترتد إلى المشيئة الإلهية .

إن نظرية التكميم فى العلم الطبيعى ترتد إلى نظرية الأشاعرة فى قولهم بأن المادة نقطة رياضية وفصلهم الحركة عن الامتداد ، وهذه النظرية هى التى أتاحت المناخ كنمو الجبر وتطبيقاته ، كما فتحت الطريق أمام نظرية الاحتمال فى العلم الطبيعى .

وإذا كان الغزالى يعترف بأن مبدأ السبب (أولى ضرورى فى العقل)[٩٣] ، فإنه يؤكد فى نفس الوقت بأن هذه الضرورة تكمن فى مفهوم الممكن الذى (يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد)[٩٤] ، ولكن مفهوم السبب نفسه ما هو إلا المرجح لإحدى الكفتين (ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح)[٩٥] ، وارتباط السبب بالترجيح يجعل العلم الطبيعى فى تفاصيل قوانينه علماً بعدياً تجريبياً ، تختلف فيه ضرورة مبدأ السبب الكافى عن ضرورة مبدأ الهوية وعدم التناقض .

تعقيب عـــام :

حاولنا فى هذا البحث تحديد الصورة التخطيطية للمنهج التجريبى فى الفكر العربى الإسلامى ، وحصرنا هذه الصورة فى

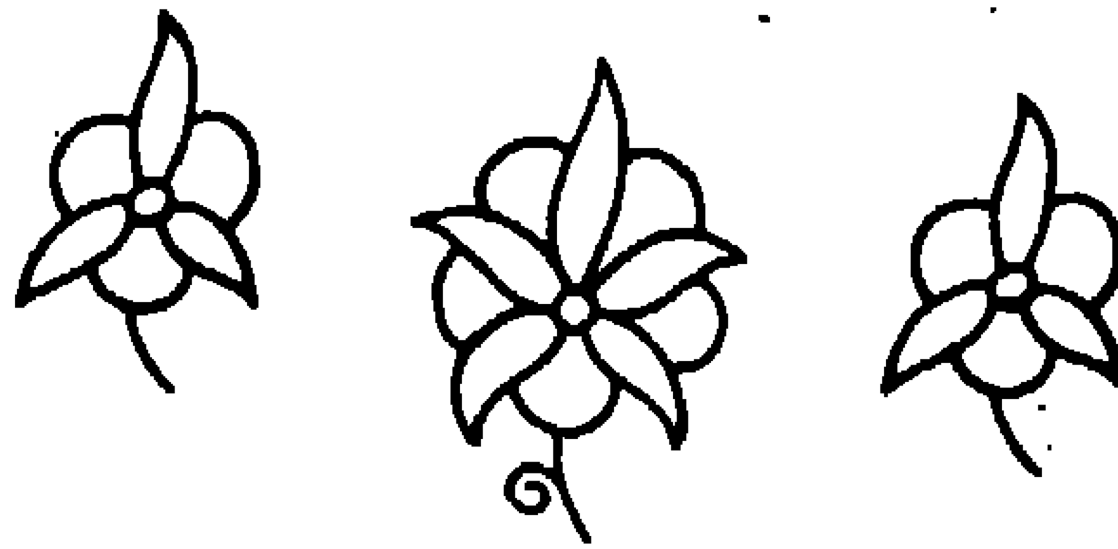
حدود مثلث الصفات الجوهرية وصفة الحكم ونقد العلية كأساس للمنهج التجريبى ، ولهذا الحصر والتحديد سلبياته وإيجابياته ، وما نعنيه بالإيجاب هو إيجاد أرضية لمواصلة البحث فى المنهج وتطويره ، إن المناهج فى الفكر الإسلامى متعددة ومتشبعة ، ولكنها فى نفس الوقت متكاملة رغم تضادها ، وإشكاليات التضاد هى المسؤولة عن إيجابيات تطور الفكر الإسلامى قديما ، وسلبياته فى فكرنا المعاصر ، إن إشكالية النفس كصورة للجسم فى المذهب الأرسطى جعلت ابن سينا يبحث عن حل جذرى بفصله الجوهر العقلى عن الجوهر المادى محدداً إياه بأن ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته ، وهذا التطابق بين الجوهر العقلى ووجوده الذى عبر عنه ديكارت بالكوجيتو ، هو الذى بنى عليه ابن سينا منهجه فى تحديد مذهبه الفلسفى بأكمله ، وبهذه المطابقة فى الهوية وضع ابن سينا القاعدة الأساسية للمنطق الصورى ، مما جعله يكتشف أن أحكام الرياضيات تركيبية رغم صورتها . إن إشكاليات العلاقة بين الأحكام التحليلية والتركيبية فى المذهب السينوى تظهر بوضوح فى مبحثى العلم الطبيعى والوجود ، وقد رأى بعض المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة بضرورة البحث عن صورة جديدة لمنطق الأحكام التركيبية عرف عندهم بنظرية الأحوال وسمى حديثا بالمنطق المتسامى (الترنسندتتالى)[٩٦] . إن إشكاليات المنطق الصورى والمتسامى بالنسبة لأحكام العلم الطبيعى جعلت بعض الأشاعرة ، وعلى رأسهم الغزالى يحدد المنهج التجريبى للعلم الطبيعى من خلال النقد لتحديد صفة الحكم . ومع هذا نجد الغزالى يسلم بمبدأ الهوية بمعناه التقليدى ، ومن ثم يقتفى أثر ابن سينا فى تحديده للأحكام الصورية التحليلية والأحكام التركيبية فى العلم الرياضى[٩٧] . ولكن سرعان ما انكسرت زجاجة تقليده حينما اكتشف الغزالى أن مبدأ الهوية بمعناه التقليدى مبتور خاصة من زاوية علاقة التضمن وذلك لما لهذه العلاقة من تداخل يُؤدى إلى الكثرة فى وحدة مبدأ الهوية . وهكذا يكتشف فى (المقصد الأسنى فى أسمائه الحسنى) وجهين جديدين يسميهما : المتداخل ووحدة الموضوع ، وبهذين الوجهين يضع فى نفس الكتاب نظريته فى الأوصاف التى نجدها تتكرر عند برتراند رسل **B. Russalle** كما هى فى الفكر الأوربى المعاصر . إن وجه التداخل فى الهوية يجعل الغزالى يكتشف منطق كم المحمول من خلال تحديده لعلاقات الصفات السبعة بالذات الإلهية .

أما وجه الكثرة فى وحدة الهوية فمدده إلى اكتشاف الشىء بذاته عند الغزالى والذى يكون أحد قطبى نقد العلية فى مذهبه ، وبالأحرى يمثل هذا الشىء بذاته القطب الموجب لتأسيس المذهب

التجريبى ، وهذه الإيجابية هى التى يقام عليها الحساب المنطقى والدرّية المنطقية ، إن هذه الدرّية تظهر بوضوح فى كتاب (المعارف العقلية) الذى يقيمه الغزالى على مسلمة المسلمات ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ . يطابق الغزالى فى هذا الكتاب بين الوحدة والكلمة ويصل به التحليل من خلال حذف اللغو والكلام الذى لا معنى له إلى المطابقة بين المنطق واللغة والرياضة وغيرها ، وهذا ما أوضحناه فى بحثنا بخصوص (تأسيس المنطق الرياضى عند الغزالى)[٩٨] .

إن اكتشاف الشىء بذاته عند الغزالى هو المسؤول عن تطوير المنهج الجدلى فى الفكر الإسلامى من خلال إثبات التناقض فى كل مفهوم[٩٩] إلى تناقض علم النفس النظرى[١٠٠] ، وهو المسؤول عن التكافؤ فى الأدلة من تكافؤ علم الكون النظرى إلى التكافؤ الرياضى[١٠١] ، ورغم تنميط الغزالى لهذا التكافؤ فإن علاقة الكلى بالجزئى لعبت دورا أساسيا فى تطوير منهج العلوم الإنسانية[١٠٢] . ولكن ما يهمنا فى الدرجة الأولى تكافؤ أدلة علم الكون النظرى الذى بسبب تنميطه جعل تهافت الفلاسفة يهدم البناء الميتافيزيقى السينوى كعلم ليضعه الغزالى موضوع إيمان ، محذرا العقل بالتفكير فى الوجود الإلهى والتوجه بالتفكير إلى مخلوقاته على اعتبار أن الخلق بمعناه اللغوى يعنى التقدير المكمم والمحدد بالزمان والمكان . وقد كان لهذا التحذير جدواه فى الفلسفة الإنجليزية من هيوم إلى الوضعية العلمية المعاصرة رغم ما لهذه الجدوى من محاذير وتحريفات[١٠٣] .

إن سلبيات تفكيرنا العربى المعاصر تمثلت فى الاعتقاد بمعجزة الفلسفة الحديثة ومناهجها ، وتكون هذا الاعتقاد بفعل التواتر المكذوب فانطبع على القلوب ، وما محاولتنا هذه وغيرها المبثوثة فى كتبنا ودراساتنا الأخرى إلا من أجل الكشف عن نقاب الأوهام ، وإن قد يعدها البعض أوهاما لما للعادة كمنهج للاعتقاد من قدرة على إخفاء نفسها ، وهذا هو الجانب السلبى للمنهج التجريبى للقياس الاستقرائى اللاشعورى[١٠٤] .



المراجع والملاحظات

(١١) يحاول ابن رشد فى «تهافت التهافت» أن يرد على نقد العلية فى المسألة رقم ١٧ من «تهافت الفلاسفة» بصورة إجمالية ، حيث يقول بأن فعل العلة صفة ذاتية ، ولكن الغزالى يثبت عكس ذلك ؛ لأن العلاقة بين العلة والمعلول لا تخضع لمبدأ الذاتية . ولم يجد ابن رشد حلاً لهذا البرهان المنطقى سوى أن يرده لمكتشفه ألا وهو أبو المعالى الجوينى .

(٢) انظر كتابنا : «الاستشراق وتغريب العقل التاريخى» الذى أوضحنا فيه بأن المسلمين اكتشفوا وحدات : العقل الضرورى والتجريبى والسامى والمتسامى بفضل تحليلهم لمبحث الصفات الإلهية ، وهذه الوحدات العقلية هى التى اعتمد عليها الفكر الأوربى من القرن السابع عشر الميلادى حتى يومنا هذا . الكتاب تحت الطبع من منشورات المجلس القومى للثقافة العربية) .

(٣) أبو حامد الغزالى : «كتاب محك النظر» ، ص ٥٠ ، الطبعة الأولى ، (ب ق) .

(٤) يقول الغزالى : «من مارس العلوم يحصل له على ... طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستنهجه» انظر «معيار العلم» لحجة الإسلام محمد الغزالى ، ص ١٣٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٢٧م .

(٥) جابر بن حيان ، كتاب «الميزان»ص ٣٤ ، تحقيق كراوس .

(٦) راجع : جلال موسى : «منهج البحث العلمى عند العرب» ، ص ١٣٢ ، (دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٧٢م) .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٣٣ .

(٨) «معيار العلم» (مصدر سابق) ، ص ١٢٢ .

(٩) نقلا عن جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، ص ١٣٣ ، هامش ٣ .

(١٠) يضع ابن سينا قاعدة اللاتمايز فى النجاة ، والتى تقول : (لا يوجد وقت أولى من وقت) . لحدوث العالم زمانيا ، وتساوى الأوقات عند ابن سينا هو الذى قابله الغزالى فى المسألة الأولى من التهافت بتساوى الجهات ليثبت فيما بعد أن التمايز بخصائص الزمان والمكان يرجع إلى الإرادة الإلهية القديمة وذلك على العكس من ابن سينا الذى يرد اللاتمايز إلى الكمال الإلهى والتمايز بالمكان إلى مبدأ عدم التناقض قارن بهذا الصدد كتابنا (الاستشراق وتغريب العقل التاريخى) .

(١١) قارن كتابنا : «تأسيس العلوم عند العرب» ، ص ٥٠ إلى ٥٥ ، مطابع الثورة الغربية ، سنة ١٩٨٩م .

(١٢) يطرح ابن الهيثم نظريته فى المطابقة بين المكان والمتمكن فى رسالته عن الضوء ، ويوظفها كفرض فى نظرياته الأخرى مثل تربيع الدائرة والجبر وحركة الضوء وغيرها .

(١٣) قارن كتاب (طريق ابن الهيثم إلى الفيزيقا) شرام : «Mathias Schramm»: IBN AL-Haithams Weg Zur Phgnik S. 181-189 Steiner rerlyg wiesbaden 1963

١٤) وضع الأشاعرة نظرية الخلق المتجدد من أجل رد الفعل فى الطبيعة إلى الخالق ، وهذه النظرية اهتم بها مالبرانش فى الفكر الأوربى الحديث .

١) قارن القواعد الثلاثة (السادسة والسابعة والثامنة) من كتاب ديكارت «قواعد لهداية العقل» Descartes: Regulae Directis mem ad Inglmii .

١٠) نقلا عن كتاب شرام «طريق ابن الهيثم إلى الفيزياء» (سبق ذكره) ، ص ١٩٩ .

١١) مجلة «المسلم المعاصر» ، ص ٢١ ، سبتمبر سنة ١٩٨٧م .

١٨) مصطفى نظيف : «الحسن بن الهيثم» ، ج ١ ، ص ١٢٤ .

١٩) نفس المصدر ، ص ١٣٩ .

٢٠) ابن الهيثم : «رسالة فى الضوء» ، ص ٦١ .

(٢١) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

(٢٢) كمال الدين الفارسى : «تنقيح المناظر» ،جـ١ ص١٣ .

(٢٣) يضع الغزالى مصطلح (الأوهام العارضة للنفس) ، ويقابله فرنسيس بيكون بمصطلح أوهام العقل Idolae mentis ، ولكن الغزالى يرفض أن تكون للعقل أوهام .

(٢٤) انظر شك الغزالى فى مطلع «المنقذ من الضلال» .

(٢٥) نفس المصدر .

(٢٦) سورة الروم : آية ٣٢ .

(٢٧) الغزالى : «معيار العلم» (مصدر سابق) ، ص ١٣١ .

(٢٨) نفس المصدر ص ١٣٢ .

(٢٩) راجع كتابنا (مواقف ومقاصد فى الفكر الإسلامى المقارن) ، الدار العربية للكتاب ، سنة ١٩٨٢م .

(٣٠) انظر «معيار العلم» ، للغزالى ، ص ١٢٦ ، وما بعدها .

(٣١) نفس المصدر ص ١٢٩ .

(٣٢) انظر شك الغزالى فى العلوم الضرورية كما فى مطلع «المنقذ» ، وقارن نقده لدليل واجب الوجود موجود ، فى المسألة الثالثة من التهافت .

(٣٣) انظر شك الغزالى فى مطلع «المنقذ من الضلال» .

(٣٤) ابن الهيثم : «رسالة فى الضوء» ، ص٦٠ .

(٣٥) كتاب شرام : «طريق ابن الهيثم إلى الفيزيقا» (مصدر سابق) ص ١٩٦ .

(٣٦) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

(٣٧) نفس المصدر ، ص ١٩٧ .

(٣٨) قارن : فرنسيس بيكون «الأورجانون الجديد» ، فقرة ١٢ .

(٣٩) نقلا عن كتاب شرام : «طريق ابن الهيثم إلى الفيزيقا» ، ص ١٩٦ .

(٤٠) نفس المصدر ص ١٩٨ .

(٤١) نفس المصدر ص ١٩٩ .

(٤٢) ابن الهيثم : «رسالة فى الضوء» ، ص ٢٩ .

(٤٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .
(٤٤) كمال الدين الفارسي : «تنقيح المناظر» ، ص ٧ .
(٤٥) انظر جلال الدين موسى : «منهج البحث العلمي عند العرب» ، ص ١١١ ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٢ .
(٤٦) أبو حامد الغزالي : «معيار العلم» ، ص ١٠٢ .
(٤٧) نفس المصدر ونفس الصفحة .
(٤٨) نقلا عن : «جلال موسى» ، «منهج البحث العلمي عند العرب» ، ص ١١١ .
(٤٩) نفس المصدر ص ١١٠ .
(٥٠) نفس المصدر ص ١١٢ .
(٥١) مصطفى نظيف : «الحسن بن الهيثم» ، ج ١ ، ص ٣٨ .
(٥٢) أبو حامد الغزالي : «معيار العلم» ، ص ١٠٢ .
(٥٣) نفس المصدر ص ١١١ .
(٥٤) نفس المصدر ص ١٠٣ .
(٥٥) قارن علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ، ص ١١١ ، دار المعارف مصر ، سنة ١٩٦٥م .
(٥٦) نفس المصدر ص ١١٢ .
(٥٧) نقلا عن كتاب شرام Schramm «طريق ابن الهيثم إلى الفيزيقا» ، ص ١٩٦ .
(٥٨) أبو حامد الغزالي : «معيار العلم» ، ص ١٠٧ .
(٥٩) أبو المعالي الجويني : «البرهان في أصول الفقه» ، ص ٨١٥ ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٤٠٠هـ .
(٦٠) قارن نص ابن الهيثم المتعلق بالملاحظة رقم ٣٩ من هذا البحث .
(٦١) قارن - علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ، ص ١٢٠ .
(٦٢) قارن على وجه الخصوص الرسالة الثانية من «جامع البدائع» في تفسير الصمدية للشيخ الرئيس ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩١٧ .
(٦٣) علي سامي النشار : «مناهج البحث في الفكر الإسلامي» ، ص ١٢٠ .
(٦٤) نقلا عن كتاب شرام : «طريق ابن الهيثم إلى الفيزيقا» ص ١٩٦ ، وما بعدها .
(٦٥) علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ، ص ١٢٤ .
(٦٦) قارن G. Joos, Lehrbuch der theoretischen Physik 6. auf., leibzig 1945 S. 940
(٦٧) علي سامي النشار : «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ، ص ١٢٤ .
(٦٨) أبو حامد الغزالي : «معيار العلم» ، ص ١٠٢ .
(٦٩) قارن أبو حامد الغزالي : «معيار العلم» ، من ص ١٠٩ إلى ص ١١٤ .
(٧٠) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٧١) تتكرر مثل هذه الظاهرة عند كانط كما فى كتابه «نقد العقل المجرد» حيث يعتقد فى المقولات الاثنى عشر التى وضعها الغزالى فى المسألة الأولى من التهافت ، وطبقها على المسائل من رقم ٥ إلى رقم ١٦ ، والفرق هو أن الغزالى اعتبر هذه المقولات أموراً عامة ، ولم يحدد أسماءها فى التهافت وإن أشار إليها فى معيار العلم . قارن كتابنا السالف الذكر : «مواقف ومقاصد فى الفكر الإسلامى المقارن» ، الموقف الثانى – المقصد الثالث .

(٧٢) أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلاسفة» مسألة رقم ١٧ .

(٧٣) أبو حامد الغزالى : « المنقذ من الضلال» ، ص ١١ ، بيروت ، ١٩٦٩ .

(٧٤) نفس المصدر ، ص ١٢ .

(٧٥) أبو حامد الغزالى : «معيار العلم» ص ٣٣ .

(٧٦) يميز الغزالى فى «معيار العلم» فى الفصل الثانى من مدارك اليقين بين القانون الطبيعى والقضايا الحسية حيث يرى أن المجريات (يعبر عنها باطراد العادات مثل حكمك بأن النار محرقة والحجر هاو وإلى الأرض . وهذا غير المحسوسات ، لأن مدارك الحس هو أن هذا الحجر هوى إلى الأرض ، فهو قضية عامة لا قضية فى عين فليس للحس إلا قضية فى عين) .

(٧٧) نفس المصدر ، نفس الأصل .

(٧٨) أبو حامد الغزالى : «معيار العلم» ، ص ١٢٢ .

(٧٩) راجع ، أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلاسفة» المسألة رقم ١٧ .

(٨٠) نفس المصدر ، ونفس المسألة .

(٨١) نفس المصدر ، ونفس المسألة .

(٨٢) أبو حامد الغزالى : «معيار العلم» ، ص ١٢٢ .

(٨٣) أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلاسفة» مسألة ، رقم ١٧ .

(٨٤) نفس المصدر ، ونفس المسألة .

(٨٥) أبو حامد الغزالى : «معيار العلم» ص ١٢٢ .

(٨٦) أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلاسفة» ، مسألة رقم ١٧ .

(٨٧) نفس المصدر ، ونفس المسألة .

(٨٨) أبو حامد الغزالى : معيار العلم ، ص ١٢٢ .

(٨٩) يسمى الغزالى الصدفة الأمر الاتفاق أو العرض غير اللازم ، قارن نفس المصدر . ونفس الصفحة .

(٩٠) أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلاسفة» ، المسألة الأولى .

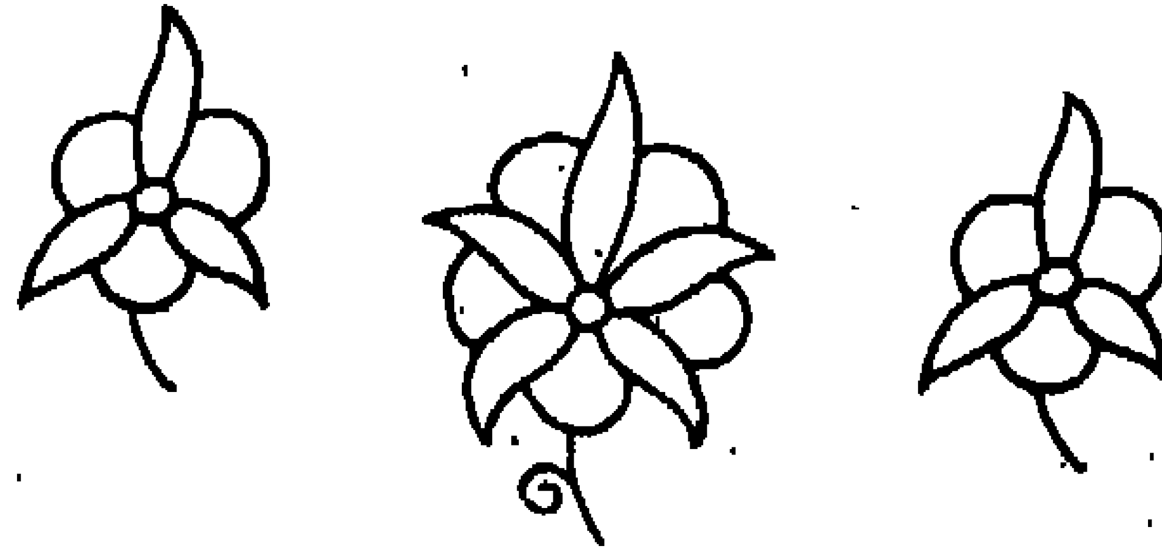
(٩١) أبو حامد الغزالى : «المقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى» ، ص ٨٣ ، مكتبة الجندى ، سنة ١٩٦٨م .

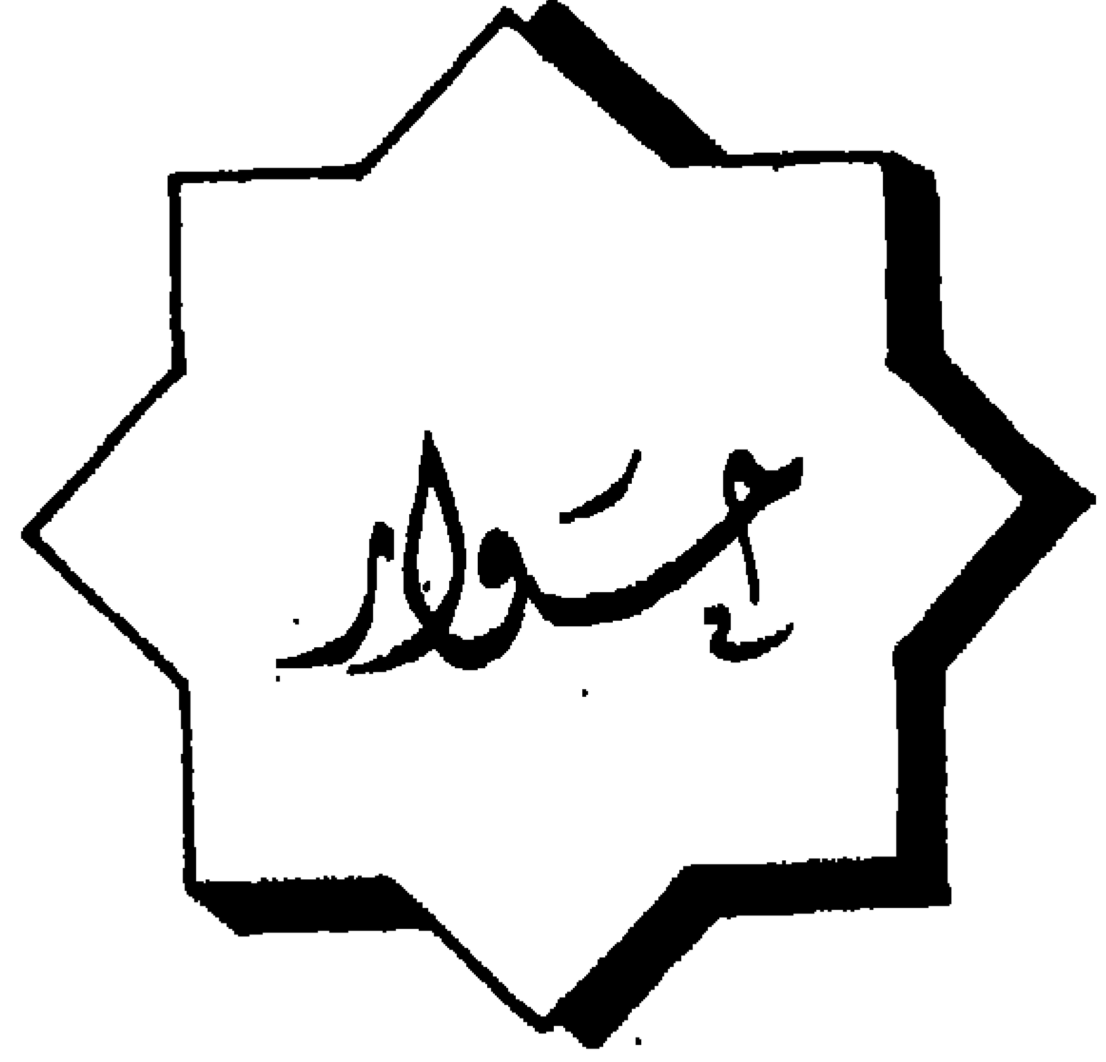
(٩٢) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

(٩٣) أبو حامد الغزالى : «الاقتصاد فى الاعتقاد» ، ص ١٠٠ ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٩٨٢م .

(٩٤) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

(٩٥) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .
(٩٦) قارن كتابنا : «الاستشراق وتغريب العقل التاريخى» ، الوحدة الثانية ، المبحث الأول تأسيس المنطق المتسامى .
(٩٧) راجع كتابنا : «مواقف ومقاصد فى الفكر الإسلامى المقارن» ، الموقف الثالث ، المقصد الأول .
(٩٨) قدم هذا البحث لمؤتمر التراث الذى تعقده أمانة البحث العلمى بالجماهيرية فى ٩٠/١٢/١٧ وقد أوضحنا فيه أن الغزالى باكتشافه لوجهين جديدين من أوجه الهوية ، ألا وهما التداخل والكثرة فى وحدة الهوية استطاع أن يضع نظريته فى الأوصاف والتى من خلالها اكتشف منطق كَم المحمول والحساب المنطقى .
(٩٩) قارن : أبو حامد الغزالى ، «محك النظر» ، ص ١٠٦ .
(١٠٠) قارن كتابنا : «الاستشراق تغريب العقل» تأسيس المنهج الجدلى .
(١٠١) استطاع الغزالى أن يحل إشكالية ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ من خلال قوله بأن العاد لا يدخل فى المعدود ، وهذا ما فعله رسل B. Rassel فى كتابه (مبادىء الرياضة) . انظر بحثنا السالف الذكر (تأسيس المنطق الرياضى عند الغزالى) .
(١٠٢) قارن كتابنا : تأسيس العلوم عند العرب . القسم الرابع - الوحدة الأولى .
(١٠٣) حاولت الوضعية العلمية أن تتميز عن الغزالى برفضها للميتافيزيقا على اعتبار أنها لا معنى لها ، بينما يؤكد الغزالى على أن الميتافيزيقا موضوع إيمان ، وهى شرط المعرفة .
(١٠٤) انظر كتاب محمد وقيدى : «بناء النظرية الفلسفية» ، الذى يريد تحريم مقارنة الفلسفة الإسلامية بالحديثة ، وإن كان يرضى مقارنتها بالفلسفة الأوربية القديمة ، وذلك قياساً على ما يدّعيه الغرب .





تعقيب على بحث

تعليم القيم

أ. د. عبد الغنى عبود (*)

تنبع أهمية هذا البحث من أمرين ، أولهما هو (موضوع) البحث ذاته ، وهو موضوع (القيم) ، وثانيهما هو (صاحب) البحث ، وهما أمران لابد أن يكون لهما وزنهما فى تقييم أى بحث علمى ، فى مجال العلوم الاجتماعية — ومن بينها التربية — على وجه الخصوص .

أما عن (موضوع) البحث ، وهو موضوع القيم values ، فهو موضوع شائك ، ولكن أهميته لا تأتى مما به من شوك ، ولكن مما يمثله من أهمية وخطورة ، لا فى ميدان التربية وحده ، ولكن فى مجال الحياة على وجه العموم ، فعندما تفتقد الحياة سواء حياة الفرد وحياة الجماعة — القيمة ، فإنها تفتقد المعنى ، وإذا ما افتقدت الحياة المعنى ، فإنها لا تستحق أن تُعَاش .

وإذا كانت التربية — فى أحدث تعريفاتها — هى الحياة ، وليست الإعداد لهذه الحياة ، فإنها تكون عملية قيمية بالدرجة الأولى ، بمعنى أنها تتخذ من (غرس) القيم فى النفوس لها محوراً ، وهى عندما تأتى بهذه القيم لتغرسها فى النفوس ، لا تأتى بها من فراغ ، وإنما تأتى بها من (واقع الحياة) من حولها ، ومن هنا كانت أهميتها وخطورتها فى مجال التربية ، لا من

(*) أستاذ التربية المقارنة والإدارة التعليمية وكلية التربية ، جامعة عين شمس .

حيث وجودها أو عدم وجودها ، ولكن من حيث (محتواها) وهدفها ، فهذا هو الفارق بين مجتمع ومجتمع ، فى مسألة القيم التربوية والعامة على السواء .

هذا عن (موضوع) البحث ، أما عن (صاحبه) فإن من يعرفه لابد أن يعرف عنه أنه عالم ، لا يكتفى بأن يقول ، وإنما يصرّ على أن يقول ما يُقَال فعلا ، ومن ثم كانت له (بصمته) الواضحة المميزة والمتميزة فى كل ما يقول ، وهى بصمة قلما تجدها لمتخصص فى التربية ، فى هذا الزمن الردىء الذى نعيش فيه .

ولقد تعلمتُ من البحث ، ولا أقول ذلك إطراء للدكتور أحمد المهدى ، فأنا أعرف عنه أنه لا يحب الإطراء ، بنفس القدر الذى يعرف هو به عنى ما يعرفه غيره ، من أنى لا أجيده فضلا عن أن عالماً مثله ، فى مكانه ومكانته ، لا يجد نفسه فى حاجة إليه .

ولا يعنى ذلك أننى سأقف من البحث موقف المتفرج ، الذى يكتفى بمجرد تلخيصه ، وتوضيح معالمه ، والثناء عليه ؛ لأننى سأجد نفسى - بالفعل - مضطرا إلى (الدخول) فيه ، والاختلاف معه أحيانا ، اختلافا قد يصل إلى حدّ الاشتباك فى بعض هذه الأحيان ، ولكنه كله من أجل حبّ البحث وحب صاحبه .

يبدأ البحث بتمهيد ، يتناول فيه الدكتور أحمد مظاهر الاضطراب فى المجتمعات المعاصرة ، ويردّها إلى غياب الالتزام بنظام متسق للقيم ، سواء فى البلاد المتقدمة والبلاد المتخلفة .

ولا أحسب الدكتور أحمد يقصد إلى (غياب) نظام للقيم فى أى مجتمع غيابا حقيقيا ، لأن مثل هذا النظام لا يغيب من المجتمع ، مثلما لا يغيب عن الفرد على نحو ما أكد الدكتور أحمد نفسه فى الفقرة الثانية من التمهيد على سبيل المثال ، وإن كانت عبارة (افتقاد القيم) قد تكررت - بالفعل - فى الصفحتين الأوليين من هذا التمهيد .

ومن (غياب) نظام للقيم فى بلاد عالمنا المعاصر - مجازيا كان هذا الغياب أو حقيقيا - ينتقل الدكتور أحمد إلى ما يجرى على الساحة الأمريكية ، من إحساس بالقلق من انجرافه نحو المادّية ، وما يجرى على الساحة الاشتراكية ، فى الاتحاد السوفيتى وبلاد أوربا الشرقية ، من تعديلات فى نظام القيم ، على حدّ تعبيره ، مما يؤكد ما قلناه من قبل من أن النظام موجود ، ومن أن الخلل ليس بسبب غيابه ، وإنما بسبب عدم تمشيه مع الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، أو بسبب عدم تحقيقه (لكل) حاجات الإنسان الأساسية .

كذلك ثمة فارق يجب أن نتنبه إليه بين ما يجرى على الساحة الأمريكية ، ومثله على

الساحة الاشتراكية ، من تغيرات فى نظام القيم ، أو بين مايجرى فى الولايات المتحدة من مناداة بالعودة إلى القيم التقليدية الأمريكية القديمة ، شبيها بما يحدث على الساحة العربية والإسلامية ، وبين ما يجرى على الساحة الاشتراكية ، من عودة – بالفعل – إلى الحالة السابقة وهى الرأسمالية .

ويُنهى الدكتور أحمد تمهيده بدعوة رئيس جمهورية مصر العربية إلى الاهتمام بالقيم الروحية والإسلام ، مستشهداً – فى دعوته تلك – بدعوة نجيب محفوظ إلى ما يسميه (الأنانية العاقلة الذكية) ، التى تتَّسم بالفطنة والحكمة ..» ، بديلاً لهذه (اللامبالأة) والكراهية للنفس والغير .. كما يراها فى سلوك الإنسان المصرى المعاصر ، مما يجعل (دعوة للأنانية) شيئاً قد يكون – بالفعل – مطلوباً .

ومن التمهيد ، ينتقل الدكتور أحمد إلى أول محور من محاور بحثه ، وهو (الإطار العام لمعالجة القيم) ، وهو الإطار الذى ينتظم الصبغة الإسلامية ، أو المفاهيم الجامعة التى يتبناها – على حد تعبيره – للكون والحياة والإنسان والعقل والعلم والمعرفة ، وهى صيغة يرى أنها مناهضة ، بل مناقضة للصيغة الغربية فى كثير من جوانبها .

فالكون – فى الإسلام – من خلق الله وقد خلقه سبحانه وفق قانون وسنن وهو – فى الإسلام – يتكون من عالمين اثنين ، أحدهما عالم الغيب الذى لا نراه ولا نحس به ، والثانى عالم الشهادة ، الذى نراه ونحسّه .

والإنسان .. فى الإسلام .. هو أكرم مخلوقات الله ، ميّزه – سبحانه – على سائر الأحياء ، بقدرته على إدراك العالم من حوله ، والتفاعُل معه ، ومن ثم كان استخلاف الله سبحانه له ، وكان حسابه له يوم القيامة على قدر قيامه بمهام الاستخلاف تلك .

وللعقل فى الإسلام مكانه ومكانته ، بوصفه أداة الإيمان وأداة العلم جميعا .

والعلم .. فى الإسلام – يتضمن كل معرفة منظَّمة يَصِل إليها الإنسان من خلال الإلهام والنظر والتأمُّل والملاحظة والتجريب ، وهو يشمل علم الدين وعلم الدنيا ، أو علوم النقل وعلوم العقل – على حد تعبير الدكتور أحمد الذى يرى – أيضاً – أن الإسلام – رغم تأكيده على وحدة الكون – فإنه يؤمن بالتنوع داخل هذه الوحدة .

ونقف هنا قليلا مع الدكتور أحمد فى اعتباره المعتقدات والمعارف النقلية والقيم الإنسانية والأخلاق تدخل كلها ضمن

المعارف التى تُعِين على تحديد الغايات ورسم المسارات .. إلخ ، رغم ما بين المعارف من جهة والقيم والأخلاق والمعتقدات من الجهة الأخرى من فارق واضح ، يصعب معه النظر إليها جميعا نفس النظرة . وكنت أتمنى لو رجع فى هذا المجال إلى المفكرين المسلمين .. وفى مقدمتهم الغزالى فى (إحياء علوم الدين) مثلا - بدلا من رجوعه إلى عدد من المفكرين الغربيين ، وهو يتحدث عن (العلم فى التصور الإسلامى) ، خاصة وأنه ألزم نفسه منذ البداية بوجهة النظر الإسلامية ، فى كل ما يتعرض له من قضايا فى بحثه على وجه العموم .

كذلك نقف معه قليلا فى حديثه عن (التنوع داخل الوَحْدة) وهو العنوان الذى يختم به هذا (الإطار العام لمعالجة القيم) حيث يرى أن «الوسطية الإسلامية ليست وسطية حسابية ، وإنما هى وسطية تتسم بالدينامية ، وسطية تؤمن بالمثال ، وتؤمن - فى الوقت نفسه - بالواقع ، وتحاول أن تحرك الواقع تجاه المثال ، ضمانا لحركة الحياة ولإعمار الكون ، فى حدود الفطرة الإنسانية ، ومن هنا يمكن القول إن الصيغة الإسلامية صيغة (مثالية) - فى حدود ما شرع الله - (واقعية) فى إطار ما هو مهيأ للأفراد والجماعات والمجتمعات - فأنا أعرف أن وسطية الإسلام شىء غير هذا وذاك ، وأنها أبعد ما يكون عن المثالية ، سواء بمعناها الفلسفى وبمعناها العام ، وأنها وسطية تمشى على الأرض ، تَحُول بين المسلم وبين ارتمائه فى جانب ، على حساب جانب آخر (المادية والروحية مثلا) ، مما يمكنه من الاستفادة بكل ما وهبه الله سبحانه من قوى وطاقات ، يستطيع بها أن يقوم بمهامّ الاستخلاف .

ومن (الإطار العام لمعالجة القيم) - على أية حال ، ينتقل الدكتور أحمد إلى (ماهيّة القيم) حيث يرى أن (القيمة) مفهوم تجريدى ، يشير إلى حالة نفسية عقلية (أو نفسعقلية على حد تعبيره) ، يمكن الوقوف عليها فى حياة الأفراد والجماعات والمجتمعات - وكنت أتمنى لو انطلق الدكتور أحمد من هذا التعريف - أو التحديد - إلى هدفه دون أن يطوف بنا طويلا - فى بحث صغير كهذا البحث - على معاجم اللغة ، ودون أن يضطر إلى اللجوء إلى آيات قرآنية كثيرة ، لا علاقة لها (بالقيمة) إلا أنها تتصل بمشتق من مشتقاتها ، ويدور معناها حول هذا المشتق (الدين القيم - قام عبد الله يدعوه - فيها كتب قيّمة .. على سبيل المثال) .

ويرى الدكتور أحمد أن القيم يمكن التعرُّف عليها فى الفرد والجماعة ، «من خلال مؤشّرات هى : المعتقدات والأغراض والاتجاهات والميول والطموحات والسلوك العملى ..إلخ» ، وفى رأيى أن المعتقدات لا يمكن أن تكون

مساوية فى قيمتها للأغراض والاتجاهات والميول .. إلخ ؛ لأن المعتقدات هى التى توجه عادة الاتجاهات والميول ، كما أنها هى التى تحدِّد الأغراض ، ومن ثم تكون المعتقدات هى (الأصل) ، الذى يتفرع عنه ما عداها ، أو تكون هى (القوة المحركة) لكل ما عداها ، إذا نحن أردنا الدقة فى التعبير .

ويضع الدكتور أحمد للقيم عددا من الشروط ، فى مقدمتها الحرية ، على أساس أن القيم التى تُزرع فى ظل الخوف ، تتحطم بزوال أسبابه ، وفى رأيى أنه لا علاقة بين الحرية وبين القيم ، حتى تكون شرطا لها ، فكما أن الحرية (تُفرِز) قيما ، فإن الديكتاتورية (تُفرِز) قيما هى الأخرى ، وإن كان البون شاسعا بين الإفرازين بطبيعة الحال .

ومن الحرية – شرطا أول للقيم ، ينتقل الدكتور أحمد إلى الشرط الثانى ، وهو (تعدُّد البدائل) ، حتى يُتاح للإنسان فرصة الاختيار ، فيكون ثباتُه على القيمة ، ومحافظته عليها ؛ لأنها قيمة اختارها ، ولم تُفْرَض عليه فرضا .

ثم يأتى الشرط الثالث ، وهو (العقلانية) ، التى يسمو بها الإنسان – فى نظر الدكتور أحمد – على ما عداه من المخلوقات ، ثم الشرط الرابع وهو (التكرار والاستمرار) ، ليتّم تأكيد القيمة ، وزرعها فى النفس ، لتضرب بجذورها فى أغوارها فتصبح دليلا عليها وعنوانا لها ، ثم يأتى الشرط الخامس ، وهو (اتّساق العمل مع القول) ، حتى تؤدّى هذه القيم إلى تكامُل الشخصية واتّزانها وبلوغها كمالها ، ثم يأتى الشرط السادس ، وهو (الاعتزاز بالقيمة) مما يؤدّى بالإنسان إلى الدفاع عنها ، بل ونشرها ، ثم يأتى الشرط السابع – والأخير – وهو الإيثار .

وما قيل تعليقا على الشرط الأول من شروط القيم ، وهو (الحرية) يمكن أن يُقال عن الشروط الستة الباقية ، فهى ليست شروطا للقيم (لتُوجَد) ، وإنما هى شروط لها (لتنجح) ، أو لتكون قيما تحقق أهداف الإسلام ، فى الفرد المسلم والجماعة المسلمة .

ولقد نسى الدكتور أحمد الصفة الأساسية للقيم ، وشرطها الأساسى فى نفس الوقت ، وأقصد به (نفعية) القيم ، وهذه (النفعية) صفة للقيمة ؛ لأنه بدونها لا تكون القيمة قيمة ، وهى شرط لها ؛ لأن الإنسان لا يجعلها (قيمة) إلا إذا أحس – فعلا – عقليا أو روحيا – أو ماديا – بمردود لها ، عاجلا كان هذا المردود أو آجلا .

ومن الحديث عن (ماهية القيم) ، ينتقل الدكتور أحمد إلى الحديث عن (القيم التى يجب أن تُعَلَّمَ فى المدارس) حيث يبدأ

بالحديث عن عدد من المسلّمات ، يبدؤها بمسلّمة من (مصادر القيم) ، التى يرى أن أولها هو الدين ، الذى هو الإسلام لا غيره ، وثانيها عنده هو العقل الجمعى ، وثالثها هو الخبرة التاريخية التى مرت بها الأمم ، ورابعها هو التراث العربى الإسلامى ، الذى نحتاج فيه إلى أن ننظر إليه نظرة نقدية ، تمكّننا من اختيار أفضل ما فيه ، وأكثره نفعا لنا اليوم ، وخامسها هو المجتمع الذى يُراد تعليم هذه القيم لأبنائه ، وواقع هذا المجتمع ، حتى يتّم الانطلاق من هذا الواقع إلى الهدف الأسمى الذى يتمنّى أن يبلُغه .

وأرى أن الدكتور أحمد يتحدث فى هذه المسلمة الأولى عن (مصادر القيم) فى المجتمع الإسلامى ، ولو أنه لم يذكر هذا (المجتمع الإسلامى) فى منطوق المسلمة ، مما جعله يتحدث مرة وعينه على المجتمع الإسلامى ، ومرة أخرى وعينه على القيم على وجه العموم (على نحو ما نرى فى المسلمة الخامسة ، على سبيل المثال) .

ولو كنت مكان الدكتور أحمد ، لدخلت إلى كل مصدر من هذه المصادر مدخلاً عاماً انتقلت منه - بعد هذه العمومية - إلى خصوصية الإسلام ، ليُتّخذ الإسلام هنا مجالا للتطبيق ، وليكون هناك خط فكرى عام واحد يبدو فى المعالجة .

وقد كان مثل هذا المنهج فى المعالجة مما سيجنبها مثل هذه المآخذ التى نأخذها عليها الآن ، إضافة إلى ما يمكن أن يُقَال أيضا عن مثل استشهاده فى مصادر القيم - على ما يذهب إليه - بآيات قرآنية لا علاقة لها بالموضوع الذى يستشهد بها عليه ، على نحو ما نرى فى استشهاده بـ (يعقلون) و(تعقلون) و(أفلا تعلقون) ، وغيرها مما يتكرر فى كلام الله سبحانه كثيراً فى القرآن الكريم - استشهاده بها على ما يسميّه (العقل الجمعى) ، مع أن العقل الجمعى الذى كان القرآن الكريم يخاطبه بها كان عقلاً منكراً لفكرة التوحيد وفكرة البعث وغيرها ، مما أتى الإسلام ليؤكده ، وكأن القرآن جاء لنسّلم هذا العقل الجمعى أو لِيَنْسِفه ، لا ليستند إليه .

ونفس الأمر تقريباً حدث فى استشهاده على الخبرة التاريخية بما ورد فى القرآن الكريم عن الأمم السابقة ، مع أن خبرات الأمم السابقة فى القرآن الكريم خبرات يُستفاد بها فى قيمة واحدة فقط ، هى قيمة (الإيمان) ، فهذا هو الشىء الوحيد الذى يعنى القرآن الكريم فيما يعرضه من هذه القصص .

ونَقِف قليلا مع الدكتور أحمد فى حديثه عن (التراث العربى الإسلامى) كمصدر من مصادر القيم عنده ، حيث نراه يهتم بتلك «القيم التى يمثّلها سلوك الشخصيات التاريخية ، التى أسهمت بالفكر وبالعمل ، فى إرساء معالم الحضارة العربية الإسلامية ،

بوصفها حضارة إنسانية ، ولست أرى أن قيمنا التربوية التى ننشُدها فى تعليمنا محتاجة إلى قيم هذه الشخصيات التاريخية ؛ لأننا لا يمكن أن نحدد هدفنا فى تربيتنا أن يكون كل مسلم عمر بن الخطاب أو أبا بكر الصديق أو أبا ذر الغفارى أو ابن سينا أو الغزالى ، أو أبا حنيفة ، أو غير هؤلاء جميعاً من الشخصيات التى لا تتكرّر عادة ، وإنما نحن محتاجون إلى قيم (الرجل العادىّ) البسيط - جامع الحطب الذى يسعى على قُوتِهِ وقوت أولاده - الفلاح البسيط - العامل البسيط - الجندى البسيط ، وليس هناك ما يمنع بطبيعة الحال من (تربية خاصة) لمثل هذه الشخصيات الفذة ، إذا بدا على طفل إمارة نباهة فى جانب من جوانب النشاط الإسلامى ، تدل على أنه سيكون شخصية منها .

ومن المسلمة الأولى - على أية حال - عن (مصادر القيم) ، ينتقل الدكتور أحمد إلى المسلّمة الثانية عن (وحدة القيم وتنوعها) ، حيث يقول بتقسيم القيم - أو تفريعها - فى نظامين ، أولهما هرمى تسلسلى ، والثانى تصنيفى عرضى ، أو فى نظامين أحدهما «ترتيب القيم فى نظام تعاقُبى» على حد تعبيره ، والثانى «عملية تصنيفها فى فئات أو زُمَر» .

ويرى الدكتور أحمد أن عملية التصنيف تلك «عملية لا جدوى منها لتحقيق أغراض الدراسة الحالية» ، ولست أدرى لماذا قام بهذا التصنيف فعلا إذا كان تصنيفها هكذا لا جدوى منه - هذا إضافة إلى أن هذا التصنيف إن ورد - كان مكانه فى (الإطار النظرى) فى أوائل الدراسة ، لا فى منتصفها هكذا .

ومن المسلمة الثانية عن (وحدة القيم وتنوُّعها) إلى المسلّمة الثالثة عن (مسؤول تعليم القيم) على حدّ تعبيره ، حيث يفترض الدكتور أحمد » - لأغراض هذه الدراسة - أن مسؤولية تعليم القيم مهمّة يجب أن تُعنَى بها كافَّة القوى التربوية فى المجتمع : الأسرة والمدرسة ومؤسسات المجتمع المختلفة ...» « ... ومن الضرورى أن تتّسق كل هذه القوى التربوية فى أهدافها وأنشطتها ..» ، ومن ثَمَّ فأنا لا أرى مكانا لكلمة الافتراض هنا .

ومن هذه المسلمات الأربع ، ينطلق الدكتور أحمد إلى تقديم المقترَحات فى بحثه ، وهى مقترَحات خاصة بـ «تحديد القيم التى يجب أن تُعلَّم فى مؤسسات التعليم النظامى ، وتشمل المدارس والجامعات» .

وقد قدم الدكتور أحمد اقتراحات ثلاث فى هذا المجال ، اختار للاقتراح الأول منها عنوان (حقوق الإنسان فى الإسلام) ، واختار للاقتراح الثانى عنوان (جعل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية محورا لتعليم القِيَم) ، واختار للاقتراح الثالث

عنوان (تصوُّر أهل التصوُّف) .

وقد بنى الدكتور أحمد اقتراحه الأول على وثيقة (المجلس الإسلامى الدولى) الصادرة فى سبتمبر ١٩٨١م فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى بعنوان (البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام) ، والتى تستخدم كلمة (حقوق) دون ذكر للواجبات على حد تعبيره ، على أساس أن «حق كل فرد ، هو واجب على فرد آخر ، أو جماعة أو هيئة أخرى » ، وصرح الدكتور أحمد بأنه لم يُدْخِل أى تعديل فيما تورده الوثيقة سوى استبدال كلمة (قيمة) بكلمة (حقّ) الواردة فى الوثيقة .

أما عن (الحقوق الواردة فى الوثيقة ، والتى صارت (قِيمًا) ، فيصل عددها إلى ٢٣ قيمة أو حقًّا ، أولها هى (قيمة الحياة) ، وثانيتها (قيمة الحرية) ، وثالثتها (قيمة المساواة) ، ورابعتها (قيمة العدالة) ، وخامستها (قيمة المحاكمة العادلة) ، والسادسة (قيمة حماية الفرد من تعسُّف السلطة أيا كانت) ، والسابعة (قيمة الحماية من التعذيب) ، والثامنة (قيمة حماية عِرْض الفرد وسُمعته) ، والتاسعة (قيمة كفالة حق اللجوء للمضطهدين والمظلومين) ، والعاشرة (قيمة حماية حقوق الأقليات على الوجه الذى أصَّلته شريعة الإسلام) ، والحادية عشرة (قيمة المشاركة فى الحياة العامّة) ، والثانية عشرة (قيمة حرية التفكير والاعتقاد والتعبير) ، والثالثة عشرة (قيمة الحرية الدينية) ، والرابعة عشرة (قيمة الدعوة والبلاغ) ، والخامسة عشرة (القيم الاقتصادية) ، التى تُعتَبر فى حدّ ذاتها (مجموعة) من القيم تشمل «قيمة العمل والإنتاج ، وقيمة الملكية الخاصة ، وحق الفقراء فى مال الأغنياء ..» وغيرها على حد تعبيره والتى يتكرر ذكر بعضها فيما يلى من قيم ، على نحو ما نرى فى القيمة السادسة عشرة (قيمة حماية الملكية) ، وفى القيمة السابعة عشرة (قيمة العمل وإتقانه) ، وهكذا ، ولست أعرف السر فى الإجمال ثم التفصيل بعدها بلا منطق .

ولا نضيع الوقت فى استعراض ما تَبَقَّى من قيم أو حقوق ، ولكن تكفى الإشارة هنا إلى أن ثمة فرقا - أو فروقا - بين القيم التربوية والقيم العامّة ، رغم أن القيم التربوية حينما تُشْتَقّ ، إنما تُشْتَقّ من هذه القيم العامّة ، ولو أن الفرق بينهما كان واضحا فى ذهن الدكتور أحمد وهو يكتب بحثه الرائع هذا ، ما اكتفى بسرد هذه (الحقوق) الواردة فى وثيقة (المجلس الإسلامى الدولى) - تلك الحقوق التى حّولها إلى قيم ، وإنما كان قد قام (بتوظيفها) تربويا ، بمعنى أنه كان قد حّولها إلى أهداف تربوية ، فالقيمة الثانية (قيمة الحرية) ، كان يجب أن تُحَوَّل إلى قيمة تربوية ، تُمَارَس فى داخل الفصل وداخل المدرسة ، كما تُمارَس فى حدود الأسرة وغيرها من المؤسسات

التربوية ، أما تركها هكذا فإنها أمر لا يجوز ، لا فى الإسلام ولا فى غير الإسلام .

وما قيل عن قيمة «الحرية» يمكن أن يقال عن قيم أخرى كثيرة غيرها ، كقيمة «المساواة» (القيمة الثالثة) ، وقيمة «العدالة» (القيمة الرابعة) ، وقيمة «المشاركة فى الحياة العامّة» (القيمة الحادية عشرة) ، على سبيل المثال .

أما قيمة كقيمة «الحياة» (القيمة الأولى) فلست أدرى كيف يمكن تحويلها إلى قيمة تربوية شأنها فى ذلك شأن قيمة «إتاحة حرية الارتحال والإقامة» (القيمة الثالثة والعشرين) على سبيل المثال ، مما يؤكد أن الاكتفاء بمجرّد تحويل (حقوق) الإنسان فى الوثيقة المذكورة إلى (قيم) أمر أساء إلى البحث القيّم ، أكثر مما أضاف إليه .

أما (قيمة التربية) (القيمة الحادية والعشرون) فلا مكان لها فى هذه الورقة على الإطلاق ، كما هو واضح ، شأنها فى ذلك شأن قيمة «بناء الأسرة» (القيمة الثامنة عشرة) ، قيمة «الزوجين» (القيمة التاسعة عشرة) ، وغيرها ، مما يزيد فى تأكيد ما قلناه من قبل عن الضرر الذى أصاب البحث من مجرّد تحويل (حقوق) الوثيقة إلى (قيم) .

أما الاقتراح الثانى ، فقد اختار له الدكتور أحمد عنوان (جعل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية محوراً لتعليم القيم) ، وأعتقد أن منطق الأشياء فى مثل هذا البحث يفرض أن يكون هذا هو الاقتراح الأول – لا الثانى ؛ لأن من غير المعقول أن يقوم الاقتراح الأول على معطيات وثيقة صدرت بعد أربعة عشر قرنا من ظهور الإسلام ونزول القرآن ، بينما يقوم الاقتراح الثانى على (الأصل) الذى يجب أن تنبع منه (القيم) كلها ، وهو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة ، ومنهما يجب أن (تتفرع) بقية المقترحات .

ورغم أن الاقتراح الثانى يقوم على أساس (جعل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية محورا لتعليم القيم) ، فإن الدكتور أحمد ينطلق فيه من الدراسة التى أعدها الدكتور عادل العوّا لكتاب (الفكر التربوى العربى الإسلامى : الأصول والمبادىء) والتى يشتق فيها بعض القيم من القرآن الكريم ، مثل قيمة «المسؤولية الفردية» وقيمة «الاعتقاد فى الحساب» ، وقيمة حرية الاعتقاد ، وقيمة طاعة الوالدين » ... إلخ .

وليس المقام مقام مناقشة القيم التى توصّل إليها الدكتور العوّا ووافقه عليها الدكتور أحمد ، ولكنى أعتقد أن المعالجة كانت تفرض (توضيح) ، كيف يمكن استخلاص القيم التربوية من القرآن الكريم ، خاصة فى العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم – غير العلوم الدينية ، التى أشار الدكتور أحمد إلى أنها تسير فى تدريسها على

أساسه حيث يقول : «وأعتقد أن هذا التصوُّر هو الذى يجرى عليه العمل الآن فى تعليم مادَّة التربية الدينية ، وأن معلمينا غير مؤهَّلين لاستنباط القيم من الآيات على النحو الذى قدَّمتُه هنا ، هذا بالإضافة إلى أن جعل النصّ القرآنى ، أو نصّ الحديث النبوى ، هو البداية ، يُغْرِى بعض المعلّمين بالتركيز على المعانى اللغوية والتفسيرات اللفظية ، دون الاهتمام بتعليم القيم ...إلخ» ، مما يُعَدُّ هجوما على المعلّمين لا مبرر له ، ولا سند يَقُوم عليه .

وأعتقد أن المقام كان يفرض - على أية حال - توضيح الكيفية التى يمكن بها - كما سبق - استخلاص القيم التربوية من هذين المصدرين ، والكيفية التى يتّم بها تحويلها إلى قيم تربوية .

أما الاقتراح الثالث ، فقد اختار له الدكتور أحمد عنوان (تصوُّر أهل التصوُّف) ، وفيه يبدأ بتوضيح (الأخلاق المذمومة) و(الأخلاق المحمودة) التى يوضحها الإمام الغزالى فى كتابه (جواهر القرآن) ، والتى ذكرها الدكتور العوّا فى دراسته التى بنى عليها الدكتور أحمد اقتراحه الثانى - ثم يثنى بما استعرضه عبد العزيز يحيى من معان يذكر صاحب كتاب (الدر المنثور ، فى تفسير أسماء الله الحسنى بالمأثور) أنها قد وضعها الله سبحانه فى الإنسان ، ويعتبر ذلك محاولات صوفية ، يمكن إضافتها إلى الاقتراحين السابقين فى (تعليم القيم) .

ويختم الدكتور أحمد هذا الاقتراح بحديث عن إهمال القيم فى الفكر التربوى المعاصر ، بسبب التركيز فى التعليم على الجانب المعرفى الوسيلى - على حد تعبيره ، وهو كلام سبق أن قاله فى التمهيد لدراسته ، على نحو أو آخر كما سبق ، ولست أرى سببا لتكراره هنا .

يُضَاف إلى ذلك أننا فى العالم الإسلامى اليوم لم نغرق فى المادّية الشديدة التى لا يكون ثمة مخرج منها أو مهرب سوى الصوفية ، فالعالم الإسلامى يقع الآن ضحية للغُلوّ فى الإفراط جنبا إلى جنب مع الغُلوّ فى التفريط ، وهو أمر لا مهرب منه سوى الإسلام الوسط .. الإسلام السنّى - الإسلام العملى ، كما نزل به القرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة اللذين يرى الدكتور أحمد فى بحثه - كما سبق - أن يكونا المحور الذى يجب أن تدور حوله القيم فى تعليمنا العربى والإسلامى المعاصر .

ومن الاقتراحات الثلاثة ، التى يُنْهِى بها حديثه عن (القيم التى يجب أن تُعَلَّم فى المدارس) ينتقل الدكتور أحمد إلى المحور الرابع من محاور بحثه الذى اختار له عنوان (المواقف المدرسية التى يمكن أن تُسْتَغَلّ فى تعليم القيم) ، حيث يبدأ حديثه فيه عن انقسام مناهج التعليم - حقيقة - إلى

منهجين ، أحدهما صريح مُعْلَن ، على حد تعبيره «هو الصورة الرسمية التى تقدّرها السلطات المسؤولة فى هيئة مواد دراسية ذات أهداف معينة ، ومحتويات تغطى جوانب المعرفة البشرية المتاحة» ، والثانى «ضمنى مستتر» ، ويُقصد به «المعايير والقيم والمعتقدات غير المُعْلَنة» .

ولأول مرة أسمع عن هذا التقسيم للمنهج الدراسى ، وهو اجتهاد طيِّب من الدكتور أحمد على أية حال ، يقصد من ورائه إلى أن يقول إن القضية ليست قضية منهج مكتوب ، محدد الأهداف واضح المعالم فقد تُحَدَّد الأهداف بوضوح ، وتُفَصَّل إجراءات تحقيق الأهداف بدقة ، ثم تكون المُخْرَجات – فى النهاية – غير ما يُرَادُ تحقيقُه .

وإذا كان هذا هو ما يريده الدكتور أحمد ، فإننا لا نملك إلا أن نوافق عليه معه ، ونؤكده ، أيضا .

ويرى الدكتور أحمد أن (المواقف) التى يمكن أن يتمّ فيها تعليم القيم داخل المدرسة يمكن تصوُّرها موزَّعة على الوجه التالى :

(١) التعليم العابر غير المقصود لذاته .

(٢) تعليم القيم من خلال المواد الدراسة المختلفة .

(٣) تعليم القيم بصورة مباشرة مقصودة .

ويرى الدكتور أحمد أن (التعليم العابر غير المقصود لذاته) إنما يتكفل به – بصورة واعية أو غير واعية – على حد تعبيره – التنظيمات الإدارية والعلاقات الاجتماعية داخل المؤسسات التعليمية ، كما يلاحظ «على هذا النوع» من التعليم أنه عابر ، وغير مقصود لذاته ، وإنما يتمّ بصورة عارضة ، دون أن يتأمل المتعلمون المواقف البديلة المتمددة ، التى يمكن أن تُتَاح فى كل موقف ، وما يترتب على كل منها» .

أما (تعليم القيم من خلال المواد الدراسية المختلفة) فيرى الدكتور أحمد أن المواد الدراسية المختلفة تُتِيح فرصا شتَّى لتعليم القيم ، على حد تعبيره ، سواء فى ذلك العلوم الطبيعية والتاريخ والأدب وغيرها ، وأن «تعليم القيم فى السياقات المختلفة للمواد الدراسية من شأنه أن يترك للفرص التى تُعْرَض فى كل مادة ، ويصعب فى هذه السياقات إعداد تخطيط سابق لتعليم القيم .

وأما عن (تعليم القيم بصورة مباشرة مقصودة) فإنه يتحدث عنه من خلال تجربته الذاتية فى المدارس النموذجية المصرية ؛ التى كانت موجودة فى مصر فيما قبل ثورة يوليو ، وعلى وجه التحديد فى مدرسة الأورمان النموذجية ومدرسة النقراشى النموذجية حيث كان يُتَاح للطلاب فرصة للتنوُّر ، والتدرُّب على إصدار الأحكام» ، على حد تعبيره ، و«حيث كان

يحدّد في الجدول المدرسي الأسبوعي ساعتان للمناقشة والحوار بين المعلّمين والطلاب ..» .

ثم يُتِمُّ الدكتور أحمد حديثه عن هذا التعليم من خلال ما قرأه من دراسات ، كقراءته عن المشروع الذى تمَّ تنفيذه بمعرفة إدارة التعليم فى ولاية كاليفورنيا فى الولايات المتحدة الأمريكية .

ثم نَصِل - مع الدكتور أحمد - أخيراً إلى المحور الخامس من محاور «المنهج العام المقترح لتعليم القيمة» ، ويحدد له خمس طرق ، أولها (المثال أو القدوة) وثانيتها (التوضيح) وثالثتها (تهيئة البيئة المناسبة) ورابعتها (التقييم الذاتى) والخامسة (تعليم القيم من خلال الخبرة) .

ولقد مَرَّ الدكتور أحمد على (المثال أو القدوة) مرورا عابرا فلم يتحدث عنها بأكثر من خمسة سطور ، فى هذه المنطقة من الدراسة ، ولو كنت مكانه لخصَّصْتُ لهذا الموضوع بالذات ثلث الدراسة على الأقل ؛ لأنه (موضوع) دراسته ، ولأن القيم عادة لا تُتَعَلَّم من خلال الكلمة ، وإنما من خلال القدوة بالدرجة الأولى فى الأسرة وفى المدرسة ، ولأنه التزم بالخط الإسلامى فى هذا المجال ، والقرآن الكريم فيّاض بالمادة العلمية فى هذا المجال وهو يتحدث عن المنزل (الأب والأم والرحم القريب وصِلَته) ، شأنه فى ذلك شأن السنة النبوية المطهّرة ، كما أنه فيَّاض بالآيات التى تتحدَّث عن (الجو العام) المحيط بهذا المنزل ، وعن نظام الحكم ، وغيرها .

ونظام (الحسبة) فى الإسلام نظام معروف تناولته دراسة كثيرة ، وقد كان مِمَّا يضيف إلى بحثه القيم هذا كثيراً لو أنه تعرض له .

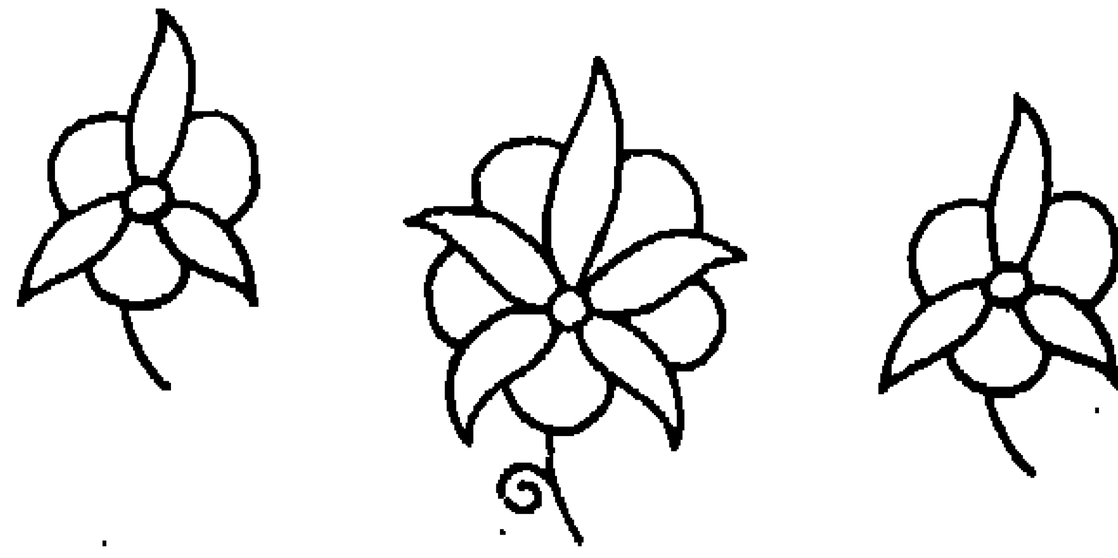
أما عن دور (المعلم) فى هذه التربية القيميّة فهو الدور الأول والأهم والأخطر ، ومن ثم لا يكاد يخلو من الإشارة إليه كتاب من كتب التراث التربوى الإسلامى ، وهى كثيرة كثيرة ، وكلها يهتم بجانب واحد أساسى فى المعلم ، وهو جانب (الأخلاق) فيه ؛ لأنه سيكون أبا ، وسيكون قدوة أيضا ، ولأنه يقوم بما كان يقوم به النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم ، والتابعون وتابعو التابعين .

ولو كنت مكان الدكتور أحمد ، لاتخذت من (المعلم) كما يحدّده التراث التربوى الإسلامى (منطَلَقا) للدراسة كلها ، فالمدرس - فى الإسلام - هو القيمة الكبرى فى التربية الإسلامية ؛ لأن المفروض فيه أن يكون (نموذجا) حيا للقيم الإسلامية (معبرا) عنها التعبير الأمثل ، فى حياته الخاصة وحياته العامة ، وفى حياته (المهنية) على السواء .

تبقى كلمة أخيرة عن نظام التوثيق فى البحث .

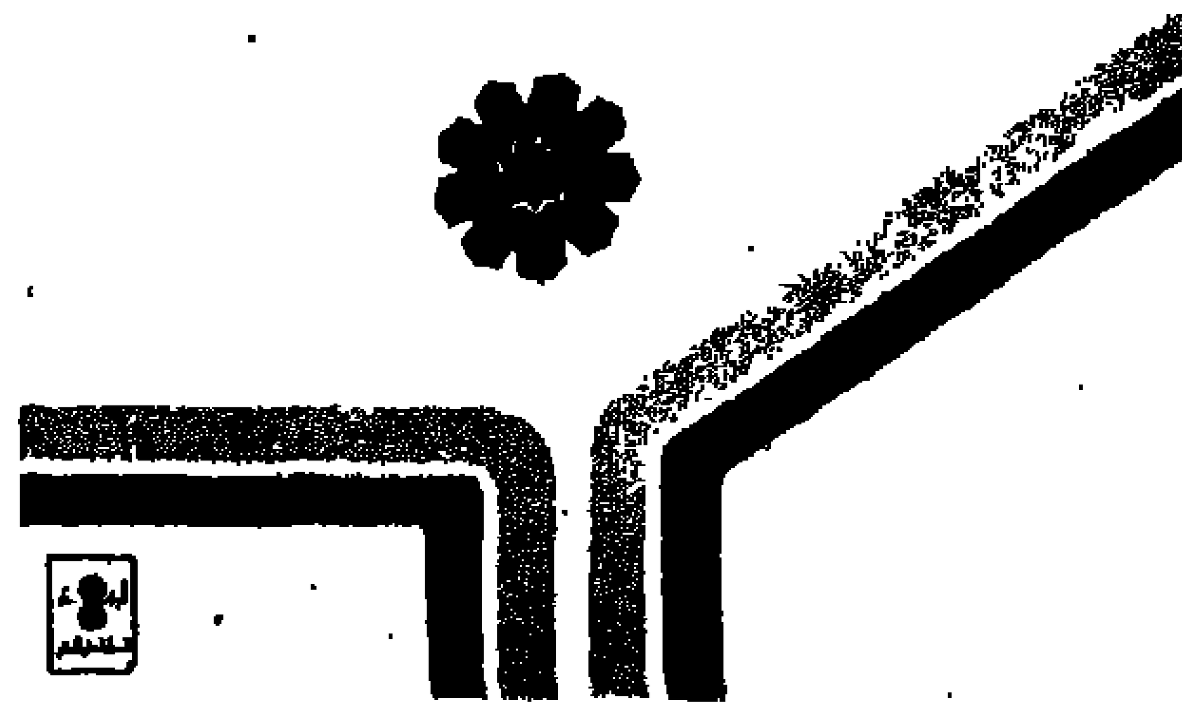
لقد اتبع الدكتور أحمد نظاما فى التوثيق حدَّده فى هامش الصفحة الأولى من البحث فى «ذكر ثلاث معلومات بين قوسين : الأولى لقب المؤلف ، والثانية تاريخ النشر ، والثالثة رقم الصفحة أو الصفحات ، ثم يجد القارىء ثبتا بالمراجع فى نهاية البحث ، رُتّب وفقا لنظام أَلِفْبَاء ، وللترتيب الزمنى فى آن واحد .

وللنظام الذى اتبعه الدكتور أحمد فى التوثيق مزايا متعددة ليس هنا مجال الحديث عنها ، ولكن هذا النظام يقوم على شقّين ، لا يستغنى أحدهما عن الآخر ، ولا يُغْنِى عنه ، لا يجد القارىء للبحث منهما إلا الشقّ الأول ، وأحسب أن الشقّ الثانى قد سقط سهواً أو خطأً ، وهو الشقّ الخاصّ بثبت المراجع ، وهو خطأ يَسهُل تماما تدارُكه على أية حال .



فقه الشورى والاستشارة

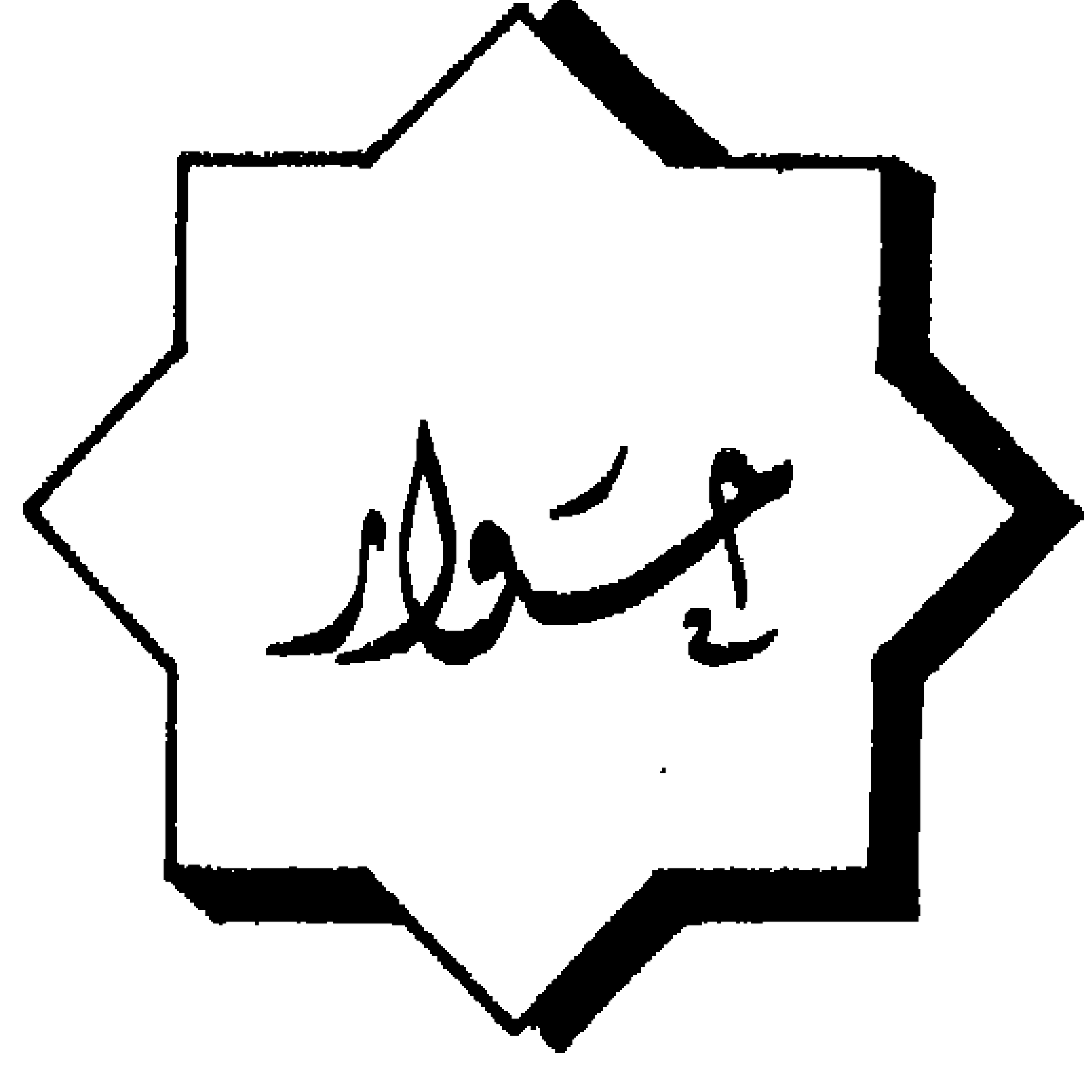
د. توفيق الشاوى



- الشورى فى الإسلام مبدأ إنسانى أولاً واجتماعى وأخلاقى ثانياً ثم هى قاعدة نظام الحكم .

- الشورى ليست هدفاً لذاتها وإنما هى مشروعة فى الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وتنفيذ مقاصد الشريعة ومبادئها .

دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة



حول استراتيجية الأدب الإسلامي

أ . د . عماد الدين خليل

[١]

يبدأ الأخ محمد إقبال عروى بحث (استراتيجية النقد الإسلامي : حكاية جاد الله نموذجاً)(١) بالتأكيد على خطيئة ذات طابع منهجى تتدرج من العام إلى الخاص فى سياقات ثلاثة : النشاط الحضارى (الثقافى ؟) للعقل العربى الإسلامى ، النشاط العربى لهذا العقل على إطلاقه ، ثم التوجّه الإسلامى للنشاط الأدبى .

ويرى أن أساس الخطيئة يكمن فى «غياب الأسئلة العلمية الملحّة التى تمّس – حقيقة – نواة العقل العربى الإسلامى ، وتحرّكه من أجل إدراك مواقعه واستئناف نشاطه الحضارى» .. وبدلاً من ذلك «حضور الأسئلة الهامشية التى لا تعدو أن تكون خيوطاً متشابكة وضعت لعرقلة خطوات ذلك العقل وصرفه عن الاتجاه الذى كان من المفترض أن يسير فيه منذ عصر النهضة أو قبله بكثير»(٢) .

وبعيداً عن إثارة الجدل حول مصطلح «عصر النهضة» الذى قد يكون المرء على خلاف فيه – بدرجة أو أخرى – مع المؤلف ؛ لأنه يبعدنا عن الموضوع ، فإن القارىء يضع يده على «حكم» أصدره الأخ عروى على الحلقات الثلاث قد يتضمّن قدراً من التعميم ، ذلك هو أن حضور الأسئلة الهامشية قد وضع عن قصدية مسبقة لعرقلة خطوات العقل العربى الإسلامى ، وصرفه عن الاتجاه الذى كان من المفروض أن يسير فيه .

فإذا كان هذا الحكم ينسحب على

الحلقتين الأولى والثانية (إلى حد ما) فكيف يمضي إلى الحلقة الثالثة التي صنعها الإسلاميون أنفسهم (بغضّ النظر عن نقاط الخلل في نسيج نشاطهم الأدبي) ؟ هل هناك في دائرة هؤلاء الإسلاميين قصد مسبق في إثارة الأسئلة الهامشية ، وتجاوز الأسئلة العلمية الملحّة لعرقلة النشاط الأدبي الإسلامي عن المضيّ إلى هدفه ؟

لا أعتقد أن المؤلف نفسه يقصد إلى هذا رغم أن تصميمه الهندسي للمشكلة ذات الأبعاد الثلاثة يوحي بهذا الاستنتاج .. وثمة مسألة أخرى .. أن الأخ عروى يشير في أطروحاته التمهيدية لبحثه المذكور إلى أن الأدب الإسلامي الحديث يشهد انتشاراً كميا في مجالاته المتعدّدة ، غير أنه لم يعرف ، بعد ، نقلته النوعية ، وهو ينبّه «إلى أن الانتشار الكمّي ينبغي ألاّ يشغلنا عن تلّمس السلبيات الواقعية والمحتملة على حدّ سواء ، كما لا يمكنه أن يوهمنا بأن الحالة التي يوجد عليها ذلك الأدب تبحث في النفس أريج الطمأنينة والارتياح» .

فلو أن الأخ عروى اكتفى بهذا التنبيه لكان محقّاً تماما ، لكنه في مقولته السابقة عليه يجزم بأن الأدب الإسلامي الحديث «لم يعرف بعد نقلته النوعية» وأن إنجازه - بالتالي - يتمركز عند الجانب الكمّي فحسب .

وبإيجاز شديد - قدر ما تسمح به صفحات كهذه - فإن الأدب الإسلامي عبر العقود الأخيرة حقّق حضوراً ملحوظاً في الساحة الأدبية المعاصرة ، وهو حضور متميّز بتوجّهه الرؤيوي الإسلامي ، ومعنى هذا أنه حضور نوعي .. نقلة نوعية ، بشكل من الأشكال ، في توجيه النشاط الأدبي بكافة طبقاته وفق مطالب ومرتكزات التصوّر الإسلامي ، بغض النظر عن نضج المحاولة واكتمالها ، أو فجاجتها ونقصانها ، فهذه مسألة أخرى ، إنما الذي نودّ التأكيد عليه أن نقلة نوعية حدثت بالفعل ، وبمقدور القارىء أن يرجع - على سبيل المثال لا الحصر - إلى القائمة التي أخرجها (الدكتور عبد الباسط بدر) في ببليوغرافتيه للأدب الإسلامي ، لكي يجد مئات المؤلفات والبحوث والمقالات التي تتمحور عند استراتيجية توظيف النشاط الإبداعي إسلامياً ، أي نوعياً[٣] .

فليس الأمر إذن أمر انتشار كمّي ، ولكنه انتشار يتضمن بعده النوعي بما أنه أدب متميّز ، يحمل رؤية متميزة ، ويعبّر بالأدوات والتقنيات الأدبية عن همومه ذات الخصائص والملامح المتفرّدة .

بعد ذلك يمضي عروى إلى التأكيد على أن المنهج هو الحلّ الجذرى لمجموعة من الأسئلة التى ينتظر أن تواجهنا فى رحلتنا الأدبية والنقدية ، لأن ذلك سيوفّر علينا جهداً ووقتاً كبيرين ما دام سيدمجها فى مشكلة واحدة . وتلك هى – بحق – الإثارة الأساسية لهذا البحث الجادّ ؛ لأن صاحبه ما يلبث أن ينتقل من العام إلى الخاص ، وهو يطرح السؤال الحيوى التالى : «فى ظل بحثنا الحاضر .. ما هو المنهج الذى نقارب به العمل الإبداعى ، ونكشف من خلاله عن قوانينه وعوالمه المختلفة ؟»[٤] .

والباحث ، بعد ذلك ، يثير عدداً من المسائل التى يرتبط بعضها ببعض ويترتب عليه ، والتى تسعى إلى تغطية كافة القضايا الملحّة التى يثيرها الموضوع . فهو يؤشر بإسهاب على أسباب غياب المنهج والابتعاد عنه ثمّ يتحول إلى نقد المنهج الغربى نفسه ، ويصل إلى طرح دعوته المقنعة إلى ما يسمّيه «مفاوضة عادلة بين النقد الإسلامى والمناهج الأجنبية» وإلى «سحب ملفّ الدعاوى المتبادلة بين النقد الإسلامى والنقد الغربى فى محكمة النقد !» وما يلبث أن يلجأ ، من أجل تأكيد أطروحته إلى تنفيذ المحاولة على نصّ روائى للكيلانى : (حكاية جاد الله) متمثلة باعتماد ، أو بعبارة أدقّ «توظيف» معطيات عدد من المناهج الغربية (البرنامج السردى عند جماعة انتروبوفون ... منظومة الحوارية الباختينية .. البنبوية ..) فيما يذكرنا بمحاولة (ستانلى هافن) فى كتابه (النقد الأدبى ومدارسه الحديثة) . ولن يتسع المجال – بطبيعة الحال – للتعليق على هذه المناهج ، وبخاصة البنيوية الأكثر رواجا ، فيما تناولناه فى غير هذا المكان له[٥] .

ومن أجل إلغاء أى شكّ قد يتبادر إلى الذهن ، فإن الأخ عروي يمارس – ابتداءً وبوضوح جازم – عدم التسليم المطلق بمعطيات المناهج الغربية الأكثر حداثة ، على عواهنها ، خاصة وأنها مارست خطيئتين بحقّ النصّ والنشاط النقدى ، أولاهما فصل العمل الإبداعى عن خلفيّاته الحيوية الشاملة خارج النصّ ، وثانيهما ميلها ، بسبب ذلك ، إلى التجريد الذى قد يبلغ حدّ التعقيد والإغماض اللذين يبعدان عن إدراك روح النصّ الكلّى بدلاً من مقاربته ، والذى قد يعرقل قدرة الخطاب الإبداعى عن الوصول إلى الآخر كما أراد له أصحابه أن يكون[٦] .

يصل الباحث إلى نتيجة أولية قد تكون فرصة طيبة أمام النقد الإسلامى فى فعاليته الوظيفية المتميزة : إعادة «المستوى المضمونى والمرجعى» للممارسة النقدية ، أى اعتماد خلفيات العمل خارج حدود النصّ ، جنبا إلى جنب – بطبيعة الحال – مع التوغّل فى مفردات العمل الإبداعى ، داخل نسيجها الخاص ، وذلك – فى نهاية

الأمر – من أجل التحقّق بالتوازن المطلوب فى الممارسة النقدية بين الوضوح والعمق معاً ، ولكى تكون الأداة النقدية قديرة حقا علىٰ إضاءة النشاط الإبداعى ، دونما تطرف فى هذا الاتجاه أو ذاك . وحينذاك ، وهذا هو المهم ، يكون النقاد الإسلاميون قد أخذوا وأعطوا ، وهم فى كل الأحوال لم يتخلّوا عن التزامهم بقناعاتهم الإسلامية ، ولم يتجاوزوا ما أسماه عروى «المظلّة الإيمانية» للنشاط النقدى الإسلامى .

[٢]

والحق أن مقال (استراتيجية النقد الإسلامى) يتيح فرصة طيبة للحديث عن إشكالية حدود التعامل الإسلامى مع معطيات الأدب الغربى ، فى هذه الطبقة أو تلك ، أو فى طبقاتها كافة والتى ينطوى عليها معماره الواسع المتشعب .

والمقال ، كما ألمحنا ، يتضمّن فى قسمه الأول تنظيراً نقدياً ، بشكل من الأشكال ، أما قسمه التالى فيمضى للتعامل مع رواية للكيلانى علىٰ مستوىٰ النقد التطبيقى ، ولذا سنقف عند القسم الأول للتأشير علىٰ القضايا الأساسية التى يثيرها .

فى البدء يجب التذكير بأن حركة الأدب الإسلامى المعاصر ما دامت لم تزل فى مرحلة التأسيس والتشكّل ، فلابدّ أن تشهد تبايناً فى وجهات النظر إزاء العديد من القضايا المرتبطة بالنشاط الأدبى ، هذا التباين ، أو التغاير ، الذى يتدرج فى مساحاته الفاصلة بين الطرفين حتىٰ يبلغ فى بعض الأحيان مدىً بعيداً قد يعزل أحدهما عن الآخر ، ويقطع كل الجسور التى من شأنها أن تمكن أحدهما من العبور إلىٰ الطرف الآخر .

وليست هذه الظاهرة أمراً استثنائياً ولا حالة شاذة ، أو مرضية ، علىٰ العكس إنها الظاهرة الأكثر حدوثاً فى مراحل التشكّل والتأسيس ليس علىٰ مستوىٰ الأدب فقط ، وإنما فى السياقات الثقافية كافة (ولنتذكر ما الذى حدث فى مرحلة تأسيس الثقافة الإسلامية عبر مجابهتها المبكرة لتحدّيات الثقافات الأخرىٰ) .

إن التلاقح بين الأفكار المتغايرة فى إطار الرؤية المشتركة يقود إلىٰ مزيد من الخصب والتنوع والعطاء ، وهذا أمر بديهى ، ما دام هناك قاسم مشترك يجمع المتحاورين علىٰ الخطوط العريضة . لكن الأمر قد لا يقف عند هذا الحدّ ، فقد يمضى إلىٰ ما هو أبعد فيتحوّل ، وهذا هو الجانب الخطر فى الظاهرة ، إلى نوع من الفصام التام ، وإلى التشرذم فى نهاية الأمر داخل توجهات متغايرة ترفض الحوار ، وتتشرنق داخل نسيجها الخاص دونما أية محاولة جادة لسماع صوت الآخرين ، فلعلّ فى بعض مفرداته إضاءة أو إضافة ما تعين علىٰ النمّو المأمول .

والآن فإن من الضرورى التحوّل من

هذا التعميم الذى قد لا يعنى شيئاً ، إلى التخصيص ، أى إلى تنفيذه فى إطار مشكلة محددة تباينت حولها وجهات النظر ، وتمخض عن ذلك سياقان من الجدل أحدهما إيجابى يعبّر عن نفسه بالرغبة فى الحوار الجاد المخلص للوصول إلى نتائج أكثر دقة ، وثانيهما سلبى يرفض فتح أية نافذة لتبادل الرأى مع الطرف الآخر ، ويجيىء مقال الأخ الناقد عروى لكى يحدّد المعضلة ويضعها بين يدي المعنيين بـالأدب الإسلامى .

إنها قضية التعامل مع الأدب الغربى ، وعلى وجه التحديد مع المناهج الأكثر حداثة لهذا الأدب ، وتوظيفها فى النشاط الدراسى والنقدى الإسلامى . وثمة ما يجب أن نقف عنده قليلاً قبل المضىّ لمتابعة ما يريد الباحث أن يقوله .

إن ساحة الأدب الإسلامى المعاصر تشهد اليوم تيارين أساسيين فى مواجهة تحدّى الأدب الغربى ، أو على الأقل إزاء التعامل معه كنشاط ذى طبقات عديدة (وسنتجاوز الآن الوقوف عند تيار ثالث يتخذ موقفاً وسطاً بين القبول والرفض ، وهو فى حقيقة الأمر الحالة المتوازنة المطلوبة ، والتى يؤمّل أن يلتقى عندها التياران الآخران إذا فتحا باب الحوار المخلص الجاد للوصول إلى قناعـات مشتركة) .

البعض يرفض هذا التعامل ابتداء ، وقد يدين أصحابه بضعف وتخلخل الأسس الإسلامية لثقافتهم الأدبية .. يرفض هذا التعامل بغض النظر عن الطبقة ، أو المعطى الأدبى الغربى ، وموقعه من المعمار الشامل ذى الطبقات والأدوار ، بل هو يرفض حتى استعارة بعض مصطلحات هذا الأدب وتوظيفها إسلامياً ، ولو بصيغة مرحلية تستهدف التوصيل لحين إيجاد أو نحت مصطلحاتنا الإسلامية الخاصة بنا .

والبعض الآخر يذهب فى هذا التعامل إلى حدوده القصوى ، وأيضاً دونما تمييز لموقع المعطى الغربى من خارطة النشاط الأدبى .

وأجدنى مضطراً للتأكيد على وجود خارطة ، أو معمار ذى طبقات عديدة فى دائرة النشاط الأدبى الغربى ، لأنها ليست كلها سواء فى مدى تماسّها مع المنظور الفكرى أو العقيدى ، أو حتى الثقافى ، وبالتالى فإن وضعها فى سلة واحدة ، والحكم عليها بصيغة المصادرة ، سيقود إلى خطأ فى الموقف من التعامل معها فى الحالتين ، أى فى حالة الرفض الكامل أو القبول الكامل . ومن أجل توضيح هذه النقطة بالذات ، التى هى عصب الموضوع والتى لم يدعها عروى تمرّ دون التنبيه عليها ، لابدّ من تذكير القارىء بأن النشاط الأدبى الغربى يتضمن الفعاليات أو المعطيات

التالية التى قد يرتبط بعضها ببعض وقد يفضى بعضها إلى بعض ، ولكنها ليست بالضرورة انبثاقاً أو تماسكاً عضويا ، بحيث إن التعامل مع أى طرف منها سيجرّ وراءه تأثيرات الطبقات أو المفردات كافة .

فبعد رحلة قرون متطاولة من الجهد والعطاء ، والمحاولة والتجريب ، أخذت معطيات الأدب الغربى المساحات الأساسية التالية :

(١) المعطيات الإبداعية وفق أنواعها المعروفة ، والتى تشكل قاعدة البناء كله .
(٢) المنظور أو الرؤية الشمولية التى تتشكل فى ضوئها هذه المعطيات فتتكون بموجبها .
(٣)مدرسة أو مذهب أدبى كالكلاسيكية والرومانسية والواقعية والوجودية ... الخ .
(٤) الجهد أو المنهج النقدى الذى يسعى لإضاءة الأسس الجمالية للنصّ الإبداعى ، وتحليله ، فيضع له المبادىء والقواعد والأصول ، ثم يبدأ فى تنفيذها وصولاً إلى قيمه الفنية ودلالاته المضمونية ، وطبيعة ارتباطه بالمنظور وبالمذهب الذى يندرج تحته .
(٥) الطريقة أو المنهج الذى يدرس الحركة أو الظاهرة الأدبية عبر مساراتها الشاملة فى الزمن والمكان ، وفى ضوء قوانـينها وارتباطاتها الداخلية الصميمة (ويجيىء تاريخ الأدب لكى يندرج تحت هذا المساق) .
(٦) النظرية التى تلَمّ هذه المساحات وتنطوى عليها جميعا .

فالنشاط الأدبى ليس إبداعا فحسب ، كما أنه ليس قراءة نقدية للنص الإبداعى فحسب ، وإنما هو فضلاً عن هذا وذاك ، مذاهب ومدارس فى الإبداع تتشكل وفق المنظور أو الإطار الشامل الذى يتخلق العلم الإبداعى فى رحمه ، كما أنه (مناهج) و(طرائق) لدراسة الأدب وتصنيفه وفق سياقاته فى الزمن والمكان ، وفى ضوء قوانينه وارتباطاته الداخلية ، ثم هو فى نهاية الأمر نظرية شاملة تلمّ هذا كله وتبحث عناصر الارتباط والتأثّر والتأثير بين طبقاته ، وتؤثّر على النسب والأبعاد بين معطياته ، ثم تسعى لاستخلاص التوجهات الشمولية التى تندرج وتصبّ فيها مفردات النشاط الأدبى كافة لكى تصنع أو تصوغ توجهاً ذا شخصية محددة وملامح متميزة .

صحيح ، مرة أخرى ، أن ثمة ارتباطا من نوع ما بين هذه المساقات أو الحلقات الست ، ولكنه ليس بالضرورة ارتباطاً بينها جميعاً ، فقد يكون بين حلقتين أو ثلاث وتظل الحلقات الأخرى أو بعض مفاصلها سائبة حرّة قد تتأثر بالحلقات الأخرى ، وقد تؤثر فيها ، وقد لا تتأثر أو تؤثر بحال .

ومن خلال هذه الثغرة قد نجد ممرا مشروعاً للدخول إلى معمار هذا الأدب أو إلى أحد أدواره والإفادة منه «وظيفياً» فى انضمام حركة الأدب الإسلامى واستكمال مقوّماته .

ولعل هذا ما أراد عروى أن يقوله فى واحدة من تأشيراته الأساسية على استراتيجية النقد الإسلامى «فلئن كانت الحساسية تجاه ضبط المصطلحات فى حقول الفكر الإسلامى لا تزال شبه غائبة فى بعض القطاعات فإنها أكثر غياباً فى حقل النقد الإسلامى . ودون أى استطراد ممل أشير إلى أن الذين أبعدوا إمكانية التلاقح المنهجى لم يتبينوا الفروق الدقيقة بين المصطلحات التالية : النظرية والمذهب والمنهج ..»[٧] .

وعروى من أجل توسيع نطاق الاستفادة «المحايدة» من المنهج الغربى يشير إلى إمكان تغييب مصطلح المنهج مؤقتا ، واستبداله بمفهوم «الأداة»[٨] بل إنه يمضى إلى ما هو أبعد لإزالة أى لبس قد يتبادر إلى الذهن ، فيرى فى التعامل مع هذه الأداة – المنهجية فرصة للتموضع الإسلامى فى منهج الغير «لتقليب أوراقه والكشف الدائم عن إيجابياته وسلبياته» ، و«التوجيه الضربات إليه من الداخل»[٩] وهو من أجل تقديم المزيد من الضمانات خلال التعامل مع المنهج ، يقدم ضوابط أخرى منها – على سبيل المثال – إمكان تفكيك المنهج الواحد ، وانتقاء العناصر الملائمة ، والتى لا ترتطم بالرؤية الإسلامية فى التعامل النقدى ، ورفض اعتبار المنهج تكوينا بيولوجيا يصعب تفكيكه .. كما ترى التوجّهات التى تدعّى العلمية ..[١٠] .

ومنها – كذلك – اختياره الوقوف بصرامة تجاه ما يسميه «التمادى داخل المناهج الغربية» ، و« نسيان المفاهيم الأدبية الإسلامية التى لابدّ من أن تتخذ وظيفة المظلة» ، وذلك لإيمان الكاتب العميق «بأن معظم تلك المناهج قد آلت إلى فصل النقد الأدبى عن المعطيات والإحالات المرجعية المتمثلة فى العوالم الخارجة عن إطار النص الأدبى»[١١] .

المنهج – إذن – هو غير المذهب ، وغير النظرية ، وهو لا يخفى عليه ، بحكم خبرته النقدية ، أن المنهج قد يرتبط بخلفيات تنظيرية أو مذهبية وقد يتجذّر فى الرؤية أو العقيدة ، لكن هذا يجب ألاّ يكون حكما نهائياً ؛ لأن هناك من المناهج ، أو بعبارة أدقّ مساحات ومفاصل فى نسيج المناهج – ما يمكن أن تكون بمثابة أداة حيادية ، تقنية ، صرفة ، قد يكون التفريط بها تضييعاً لفرصة ممتازة لإضاءة المسالك أمام الأنشطة النقدية الإسلامية ، وبخاصة فى مجال النقد التطبيقى .

خلاصة القول إننا بإزاء فرص للتوظيف فى سياق حركتنا الأدبية تزيدها نموّا وخصبا واكتمالا ، وتقرّبها أكثر من لغة العصر ومن الوصول إلى الآخرين خارج دائرة الإسلامية نفسها ، لكى تقنعهم بمعطياتها فى هذا الجانب أو ذاك من جوانب النشاط الأدبى : إبداعاً أو تصوّراً أو دراسة أو تنظيراً أو نقداً ..

فإذا كانت مفردات هذه الفرص وقنواتها ذات طابع تقنى صرف لا يرتطم من قريب أو بعيد بأيّة من القيم والمنظومات الإسلامية فلماذا نفرّط بها ونعلن الحرب عليها ؟ وإذا كان الأصل فى الأشياء الإباحة ما لم يرد نصّ بتقييدها ، كما تقول القاعدة الفقهية المعروفة ، فلم نسوق المباحات إلى دائرة الحرمة ؟ ولم نسدّ القنوات التى قد تمنح إسلاميّتنا أدوات أكثر قدرة على التعبير عن الذات وإدراك الأبعاد الحقيقية للإبداع كأداة للتعبير ؟

وسيكون من فضول القول التذكير بأن الاندفاع غير المبرمج باتجاه الأخذ عن النشاط الأدبى الغربى ، دونما ضوابط ولا معايير إسلامية تفرز وتعزل وتميز وتختار ، سيكون نوعا من الانتحار الثقافى ؛ لأنه سيقود إلى فقدان الهوية والذوبان فى منظور «الآخر» .

وهكذا تجد الحركة الأدبية الإسلامية نفسها فى أمسّ الحاجة إلى مزيد من الحوار المرن المفتوح ، غير المتشنج ، بين التيارين من أجل أن تفيء الأطراف كافة إلى الوسطية التى هى نبض الممارسة الإسلامية الأصيلة فى كل منحى من مناحى الحياة . وهى ليست موقعاً جغرافياً ، ولا اختياراً هروبياً لمواقع السلامة ، وإنما على العكس ، انتقاءً إرادياً صعبا لعناصر الإيجاب فى الظواهر كافة من أجل التحقق بأكثر الصيغ توافقاً وانسجاماً وقدرة على العطاء .

[٣]

إن مقال الأخ عروى إذ يشير إلى ضرورة وضع استراتيجية للنقد الإسلامى يثير فيما يثير هذه الإشكالية التى يجب أن نعكف بأقصى درجات التفاهم والمرونة على تجاوزها باتجاه أكبر قدر ممكن من التوحّد فى السياقات الرئيسية لهذه الاستراتيجة . وعلى هذا فإن المرء يجد نفسه مضطراً للمضى خطوة أبعد ، وهى أننا بحاجة إلى استراتيجية أدبية إسلامية شاملة لا تقتصر على دائرة النقد وحده ، وإنما تسعى لاحتواء وترتيب سائر الأنشطة التى ينطوى عليها هذا النشاط إبداعاً وتنظيراً ومَذْهَبةً ودراسة ونقداً .

ولن تعنى دعوة كهذه أن المعطيات الأدبية الإسلامية المعاصرة التى قدّمت عبر العقود الأخيرة لم تمسّ هذه المسألة ، وأن الأدباء الإسلاميين لم يحاولوا ، كلّ من جهته ، أن يخطط لها ويرسم خرائطها ، ولكنّها تعنى أن الأنشطة الفردية لم تعد تكفى ، على غناها وعطائها المكافح الخصب ، وأنه قد آن الأوان للتحوّل إلى العمل الجماعى المبرمج المرسوم ، والتملّى بروح الفريق من أجل تحقيق الأهداف المتوخاة بأكبر قدر من الدقة ، والانسجام ، وتجميع الطاقات المبعثرة ،

ويمكن فى هذا السياق تنفيذ عدد من الخطوات لتحقيق أكبر قدر من الإفادة فى توظيف العمق التراثى لصالح حركة الأدب الإسلامى المعاصر ، ويمكن أن تأخذ هذه الخطوات التسلسل التالى :

(١) فرز وفهرسة المعطيات الأدبية التراثية التى ترفد (الإسلامية) شعراً ونثراً ودراسة ونقدا .. إلى آخره ؛ لأن هذا الجهد سيضع بين أيدى الباحثين المادة التراثية الجاهزة لأغراض التحقيق والدراسة .

(٢) تحقيق النصوص والمقاطع المهمة التى لم تنل نصيبها الكافى من التحقيق والاهتمام .

(٣) دراسة وتحليل الأعمال النثرية التى لم تنل اهتماما كافيا ، فإذا كان الشعر فى بعض مراحله قد لقى اهتماما كهذا ، فإن أعمالاً مثل بعض مؤلفات الجاحظ أو التوحيدى ، ونصوصا إبداعية مثل مقامات الحريرى أو الهمذانى أو ألف ليلة وليلة أو بعض السير الشعبية ، إلى آخره ، تنتظر من يعكف على دراستها فى ضوء الإسلامية لمعرفة ما يمكن أن تقدمه فى هذا المجال ، لا سيّما وأنها تعكس بعداً اجتماعيا لم تكد تمسّه البحوث التاريخية إلاّ لماما .

(٤) متابعة السياق النقدى لتراثنا الأدبى والتأشير على مدى ارتباطه أو انفصاله عن الإسلامية .

(٥) فحص طبيعة العلاقة بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وبين الدراسات الأدبية التراثية .

(٦) إقامة ندوات وفتح ملفّات خاصة فى عدد من المجلاّت المعنية لمعالجة هذه الظاهرة أو تلك فى تراثنا الأدبى من مثل «التراث الأدبى الصوفى وصلته بالإسلامية» و«علاقات الأخذ والعطاء بين التراث الأدبى العربى وآداب الأمم الأخرى» ، و«إمكانات توظيف التراث فى أنشطة الأدب الإسلامى المعاصر» و«مناهج المستشرقين فى دراسة التراث الأدبى العربى» ، و«السيرة الذاتية فى تراثنا الأدبى» ، و«مناهج تدريس التراث الأدبى فى جامعاتنا» ، و«بلورة وبناء منهج إسلامى فى دراسة تاريخ الأدب» ، و«المرأة فى تراثنا الأدبى» ، و«الطفولة فى تراثنا الأدبى» ، و«ملامح المجتمع المسلم فى تراثنا الأدبى» ، و«التراث الأدبى والسلطة» ... إلى آخره

إن التجذّر فى التراث ليس ترفاً أو اختياراً ، ولكنه قدر كلّ فاعلية ثقافية تسعى لأن يكون لها مكان فى العالم ، وثقل على خرائطه من خلال تشبّثها بالشخصية المتفرّدة والملامح ذات الخصوصية ، ولن يكون هذا بدون الامتداد صوب البعد التاريخى أو العمق التراثى للتحصن به ،

والاقتصاد فى الجهد ، وتجاوز التناقض والاضطراب اللذين قد تتمخض عنهما سلبيات شتى ليس أقلّها شأناً غياب المنهج ، لا فى مجال النقد وحده ، وإنما فى دائرة النشاط الأدبى كله . وتلك هى بالتحديد مهمة (رابطة الأدب الإسلامى العالمية) التى أخذت هذه المبادرة الصعبة علىٰ عاتقها ، وحملت الأمانة الثقيلة ، وقطعت خطوات طيبة فى الطريق الطويل .

وإذا كان لابدّ من تقديم ضوابط واقتراحات بصدد استراتيجية أدبية شاملة كهذه ، فيمكن التأشير على عدد من المرتكزات التى يمكن أن يغذّيها الباحثون - بمرور الوقت - بما يجعلها أكثر ملاءمة وقدرة على تحقيق المطلوب :

أولاً : تحديد طبقات المعمار الأدبى الغربى ومدىٰ ارتباط كل منها بالخلفية التصوّرية أو تحرّرها منها ، لتحديد إمكانية الرفض أو القبول أو الانتقاء ..

ثانياً : القيام بجهد شامل لجمع وفهرسة الضوابط والمعايير الشرعية التى يمكن أن ترشّد النشاط الإسلامى المعاصر فى تعامله مع الغير والتى تتوجب متابعتها فى الأصول القرآنية والنبوية ، وفى المعطيات الفقهية ، وفى السوابق التاريخية .

ثالثاً : السعى لتحقيق توازنات فى المعطيات الأدبية الإسلامية علىٰ مستويين :

أ - النقد والدراسة والمنهج والمذهب والتنظير .

ب - النوع الأدبى ما بين شعر وقصة ورواية ومسرحية وسيرة ومقال . وذلك من أجل ألاّ يطغىٰ جانب علىٰ جانب ، أو ينحسر جانب علىٰ حساب جانب آخر ، الأمر الذى يتمخض عن نوع من التكرار والتضخمّ والهدر فى الطاقة من جهة ، والغياب والانكماش والضمور من جهة أخرى . إن الحركة الأدبية الإسلامية المعاصرة لبأمس الحاجة إلى قدر من التوازن فى الفاعلية يمكنها من تغطية مطالب النشاط الأدبى كافة وبقدر متكافىء من الجدّية والمتابعة والاهتمام . فإن الذى يؤخذ علىٰ هذه الحركة - على سبيل المثال - أنها بدأت تعانى من نوع من التضخمّ فى التنظير ، وربما فى الدراسة الأدبية ، أما النقد التطبيقى والمنهج ، فإن فقرها فيه يبدو واضحاً . وهكذا الحال بالنسبة للنشاط الإبداعى حيث يمكن للمرء أن يلحظ بوضوح طغياناً للمعطيات الشعرية وضموراً وانكماشاً فى القصة والرواية والمسرحية والسيرة الذاتية ..

إن هذا يقودنا إلىٰ المقترح التالى :

رابعاً : وضع خطة زمنية (خمسية مثلاً) تتبنّاها مؤسسة جماعية كرابطة الأدب

الإسلامي أو المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، تُرتّب فيها أولويات العمل في ضوء التوازنات الملحّة ، ثم تعهد بالتنفيذ إلى عدد من الأدباء الإسلاميين نقادا ومنظرين ودارسين ومبدعين ، وهكذا ، ومن خلال برمجة النشاط الأدبي الإسلامي ، يمكن إلى حدّ كبير ملء الفجوات وتدارك الاختلال الذي تشهده الساحة الأدبية الإسلامية ، والتحقّق بقدر طيّب من التوازن في المعطيات ، بعد عقود طويلة من الجهد ذي الطابع الفردي الارتجالي الذي تمخض عن هذا الاختلال المتمثل بنوع من التكديس والتكرار في جانب ، والضمور والانحسار في جانب آخر .

خامساً : السعي الجاد لإصدار مجلة شهرية قادرة على استيعاب مطالب النشاط الأدبي الإسلامي بكافة أوجهه ، بدءاً من خطط العمل ، والمقترحات ، مروراً بالجدل والحوار ، وانتهاء بعرض المعطيات الأدبية دراسة ونقدا وتنظيراً وإبداعاً . ويمكن في هذا المجال أن تمكّن مجلة متخصصة بهموم الأدب الإسلامي (كالمشكاة) من الصدور بشكل شهري منتظم ، ومن جعلها بالحجم الذي يمكنها من امتصاص زخم هذه المطالب كافة ، جنباً إلى جنب مع (المسلم المعاصر) التي يمكن أن توظّف جانبا من صفحاتها وأبوابها أو تفتح ملفاً لهذا النشاط .

سادساً : تصعيد التفاعل بين الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية وذلك الذي يدوّن بلغات الشعوب الإسلامية الأخرى ، عن طريق حركة أكثر نشاطاً في مجال الترجمة من العربية وإليها ، وهو أمر ضروري ليس فقط لتحقيق التعارف المطلوب بين أدباء يحملون هوّية إسلامية ذات طابع عالمي يقتضي تعارفاً كهذا ، وإنما للاستفادة من الخبرات المتنوعة لمعطيات أدباء هذه الشعوب التي عزلتها حواجز اللغة إلى حدّ كبير ، فضلاً عن أن تصعيداً كهذا سيمنح الأدباء الإسلاميين ثقلاً أكثر على مستوى العالم بسبب من انتشارهم في المكان وامتدادهم إلى بيئات ثقافية متغايرة .

سابعاً : تصعيد الحوار بين الأدب الإسلامي المعاصر والأصول التراثية لأدبنا العربي للإفادة القصوى من إمكانات تلك النصوص والتجذّر أكثر في العمق الثقافي – الحضاري للأدب الإسلامي .. شرط أن يتمّ ذلك بأكبر قدر من المرونة والحرية في التمحيص والفرز والانتقاء والتقبّل أو الرفض ، وشرط ألاّ يتحول المعطى التراثي بنتيجة الإلحاح المتزايد على احترامه والأخذ عنه ، إلى دائرة القدسية التي قد تجْعله يمارس نوعاً من المصادرة أو التسلطّ القسري على العقل الأدبي الإسلامي المعاصر .. إنما هو التوازن ها هنا أيضاً من أجل التوصل إلى أكثر صيغ الحوار بين الماضي والحاضر فاعلية وعطاء .

والاستهداء بمعطياته جنباً إلى جنب مع الأصول العقيدية التي تشكّل قاعدة العمل الأساسية ، وبوصلة الانطلاق في بحار الدنيا .

ثامناً : لن يكفي الأدب الإسلامي اعتماده على الكتاب ، والمجلة ، والصحيفة كما لن تكفه ندوات ومؤتمرات دورية تقام بين الحين والحين لترشيد مسيرته والتخطيط لمستقبله ، بل لابد إلى جانب هذا كلّه ، من منح قدر كاف من الاهتمام للساحتين الأكاديمية والإعلامية ، ليس فقط عن طريق دفع الطلبة إلى الاحتكاك بمطالب هذا الأدب ، والتعرّف عليه ، أو التعريف به من خلال كتابة أطروحاتهم عنه ، وليس - كذلك - عن طريق تخريج المزيد من المتخصّصين أكاديمياً في هذا الجانب أو ذاك من جوانب الأدب ، وإنما ، فضلاً عن هذا كلّه فتح باب للحوار المرن الواسع المتشعب ، مع دوائر الأدب خارج الإسلامية ، من أجل إيصال الصوت الإسلامي إلى أصحابها ، والتمكين بالتالي من رفع هذا الصوت إعلامياً ، وفتح الطريق أمامه كي يفرض نفسه في الساحات الأدبية المعاصرة ، حركة تملك ثقلها وحضورها وقدرتها على التعامل مع الآخرين من منطلق الثقة بالذات ، واليقين العميق بالانتشار والتأثير .

تاسعاً : فتح باب الحوار بين المعنيين بالأدب الإسلامي على صفحات المجلات المعنية للتوصّل إلى قناعات مشتركة ترفد حركة الأدب الإسلامي وتحصّنها ضد الغلوّ أو التسيّب أو التشرذم ... وتخصيص أبواب ثابتة لهذا الحوار في المجلاّت المذكورة .

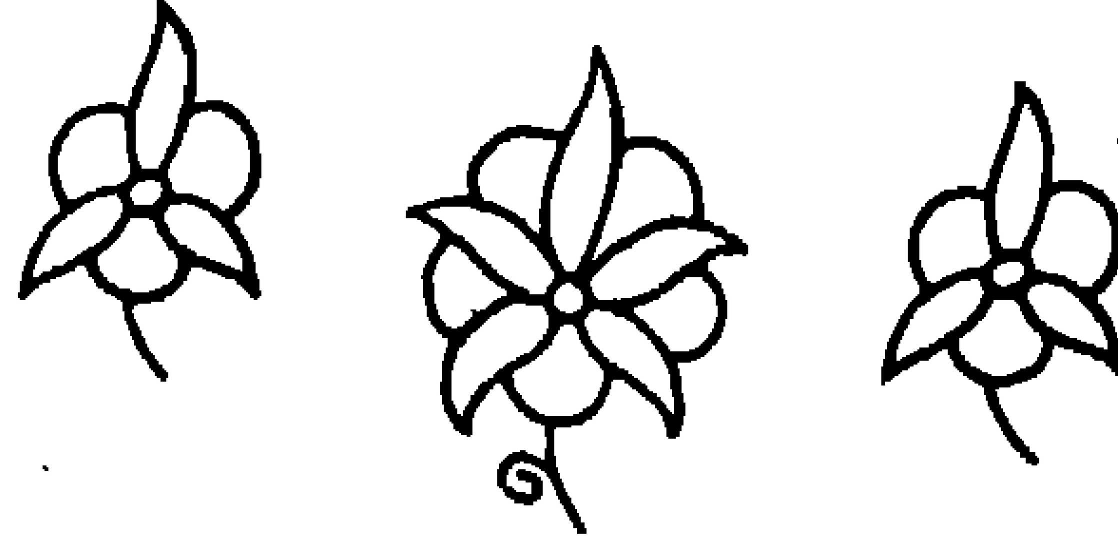
عاشراً : أن تفتح المؤسسات الثقافية الإسلامية (كالمعهد العالمي ورابطة الأدب الاسلامي أصدرها للاتجاهات كافة ما دامت تصدر عن نيّات مخلصة ، وتلتزم الضوابط الشرعية حيثما توفّرت ، وتستفيد في الوقت نفسه من الخبرات البشرية المتقدّمة في مجال التوظيف للانتقال بالنشاط الأدبي الإسلامي نحو الأحسن .

إن محاولة كهذه تتطلب ولا ريب قدراً من المرونة والإدراك لمطالب العصر من أجل إتاحة المجال لكلّ التيارات الإسلامية لكي تشقّ طريقها وتعمقه ، وتغنى معطياتها بالمزيد ، تأصيلاً وتوظيفاً ، ما دامت جميعا تصبّ في بحر التصوّر الإسلامي ، وتخدم مطالب هذا الدين ، سواء وهي تتعامل مع الأصول العقيدية أو المعطيات التراثية أو تحدّيات العصر .. مع العلوم والقواعد الشرعية أو مع العمق الثقافي أو مع فكر الغرب وثقافته ، ليس على سبيل التأثر

والانبهار ، وإنما التمحيص والانتقاء والتوظيف .

كلٌ يعمل جهده ، ويكدح مخلصاً ، من أجل أن تجتمع الجهود ، بمحبة ومرونة وإخلاص ، لكى تبنى الاستراتيجية الشاملة ، ونمضى بمفرداتها صوب التنفيذ .

ولن يكون ذلك قبل أن نطرح على أنفسنا عشرات من الأسئلة الملحّة ، ليس على هامش النشاط الأدبى ، وإنما فى صميم هذا النشاط وعبر شبكته الأساسية .





نحو عرض معاصر للإسلام

تقديم
أ.د. جمال الدين عطية
أدار الحوار
أ.د. محمود حمدى زقزوق

د. محمود حمدى زقزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وعلى صحبه ومن دعى بدعوته من المسلمين . وبعد نرحب بكم أجمل ترحيب فى هذه الندوة المباركة التى يحدثنا فيها الأخ الأستاذ الدكتور جمال عطية عن موضوع مهم وله آثاره البعيدة فى حياة الأمة الإسلامية ، وسنتبين من خلال العرض والمناقشة مدى هذه الآثار التى يمكن أن تكون محور النقاش إن شاء الله ، خاصة مع وجود أستاذنا الجليل داعية العصر الشيخ محمد الغزالى مدّ الله فى عمره ومتعه بالصحة .

نرجو من الأخ الأستاذ الدكتور جمال عطية أن يبدأ حديثه الذى عنوانه **«نحو عرض معاصر للإسلام»** فليتفضل مشكوراً .

د. جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

الموضوع الذى أتحدث فيه الليلة يتعلق بالدعوة لأن عرض الإسلام هو جزء من الدعوة الإسلامية وأول ما يُقال فى اختيار هذا الموضوع هو مدى مناسبة هذا الاختيار

فى الوقت الحالى الذى كشفت فيه الأحداث عن أنياب القوى المعادية للإسلام ، بما يجعل الأمر من الوضوح الذى لا مجال للشك حوله ، إن علاقاتنا بالآخر هى أولاً وقبل كل شىء علاقة مواجهة . ولكن هل يدفعنا ذلك إلى إهمال الدعوة ؟ وهنا أقول بإيجاز إن الدعوة هى هدف هذه المواجهة من قبل القوى المعادية للإسلام ، وما كان لها أن تعادى الإسلام لولا هذه الخصيصة فى الإسلام وهى خصيصة الدعوة . الأمر الآخر أن من أهم أسلحتنا فى المواجهة مع هذا الآخر هو الدعوة فالدعوة هدف المواجهة من قبلهم ، وهى من قِبلنا من أمضى أسلحة المواجهة وفى تصورى أنه لا مجال لأن يصرفنا الاهتمام بالمواجهة - بكل ما تحمل من معانى - عن الاهتمام بشؤون الدعوة . ومن بين هذه الشؤون هذا الموضوع الذى اخترته لحديث الليلة . ولا أقصد بالحديث الليلة أن أتناول أو أعالج أساليب عرض الإسلام ، وإنما أقصد أن أعالج مضمون أو مادة ما يعرض ، وإن كان موضوع أساليب عرض الإسلام يحتاج منا إلى وقفات كثيرة ، ولكنى آثرت ألاّ أتعرض لها ؛ لأنها ترب إلى الأساليب التقنية التى من المناسب يقوم بها المختصون فى علوم الإعلام لاتصال ؛ ولذلك فليس من مهمتى الليلة أتكلم فى الأساليب . وإن كنت أقف وقفة قصيرة عند أربع نقاط قد يكون لها انعكاس على ما أعرض له بعد ذلك .

النقطة الأولى : هى البساطة فى عرض الإسلام باعتبار أن الإسلام دين الفطرة أى أنه يتجاوب مع فطرة الإنسان وهذه خصيصة أساسية يلزم مراعاتها .

النقطة الثانية : هى أننا حينما نعرض فكرة أو رأى أو دعوة أو دينا ، فإنه يلزمنا فى البداية أن نحدد الخصائص والفوارق ، أكثر مما نتحدث عن المتشابهات بين هذه الدعوة أو الفطرة وغيرها من المبادىء والأفكار . ويلزم لذلك أن نوضح هذه الفروق حتى يتبين الفرق بين ما ندعو إليه وما هو موجود على الساحة ويعرضه الآخرون .

النقطة الثالثة : أن من أساليب العرض ما يتعلق بالدعوة الفردية والأساليب الجماعية . فالمتبادر إلى الذهن دائماً نفر محدود وقليل من الناس ، ويتصل بهم صلة خاصة ويؤثر فيهم بشخصه تأثيراً مباشراً . وما يتصل بذلك من فرص اللقاء والقدوة الحسنة أو السيئة من هذا الداعية تجاه المخاطبين . وهذه الندوة هى الصورة التقليدية التى تكون أشمل وأجمع ما يكون فى خُطَب الجمعة وخُطَب العيدين ، ولكننا - دون إهمال هذه الوسيلة وبالغ

أهميتها – لا يجوز أن ننسى الأساليب الجماعية بوسائل الاتصال المعاصر التي أصبحت تصل إلى الملايين بل مئات الملايين ، كما في حالة شبكات التليفزيون الدولي مثل «CNN» حيث يستطيع المرسل أن يوصل فكرته إلى مئات الملايين من البشر الذين يشاهدون ما يبثه إليهم . فهذه الأساليب الجماعية من الضروري أن نستخدمها في إيصال دعوتنا .

علة الأخيرة : في هذه الوقفة هي ما يتبين لنا جميعاً من أن أسلوب الوعظ التعليمي المباشر لم يعد بالأسلوب المؤثر في حياتنا المعاصرة . وهناك أساليب غير مباشرة تكون أحب إلى النفوس وأكثر تأثيراً من الأسلوب المباشر . لقد أردت أن أقف هذه الوقفة مع هذه الأمور الأربعة وإن كانت تتعلق بأساليب العرض ، وهذا كما قلت ليس موضوعي وإنما أريد أن أتحدث في مضمون ما يعرض .

في مجال بيان مضمون ما يعرض هناك ثلاث مسائل أحب أن أشير إليها حينما نعرض أمراً على العامة أو حتى على جمهور المثقفين فإن ما يتطلبه الموقف في غالب الأحيان مد الجانب التطبيقي في هذه الدعوة وليس الجانب التنظيري . فإذا كنا بصدد بحث أكاديمي فلا شك أن الجانب التنظيري له أهمية بالغة ، أما إذا كنا بصدد عرض فكرة لكسب الأنصار لها ، فإن عرض الجانب التطبيقي لها أهم بكثير من عرض الجانب التنظيري ، هذه واحدة . والثانية أننا لا يجوز أن نعرض الصور التقليدية وإنما يلزمنا أن نعرض الصور المعاصرة لهذه الفكرة أو هذه الدعوة وهذا أمر واضح لأننا في طريقة العرض وفي مضمون العرض ، إنما نريد كسب الناس لدعوة لها أثر مباشر على حياتنا ، ومن هنا كان الحديث عن الماضي وعن التاريخ وعن الصور التقليدية غير وارد تقريباً . ثالثاً وكنقطة متصلة بالنقطة الثانية أننا حينما نعرض للمشاكل المعاصرة يلزمنا أن نتنبه إلى وجوب معالجة مشاكل الآخرين وليس مشاكلنا نحن . وهذا خطأ يقع فيه كثير من الإسلاميين حينما تتاح لهم فرصة الحديث فيعرضون مقولاتهم وقضاياهم ويشكون مما يلاقون من عنت وتضييق وهذا أمر لا يهم الآخرين كثيراً ، وإنما يهم الآخرين أن نعالج مشاكلهم وأن نوضح لهم ما لدينا من حلول لهذه المشاكل .

وأتوقف عند كلمة عرض ، عرض الإسلام . وأقصد بالعرض هنا المعنى الذي يستخدم في الأسلوب التجاري حينما يعرض التاجر بضاعته في «الفاترينة» . فنحن لدينا محل فيه بضائع من جميع الأشكال هي مادة الإسلام الشامل المتكامل . ولكننا لا نتحدث عن هذا الآن وإنما نتحدث عما

نقوم بعرضه فى هذه «الفاترينة» حتى نشد اهتمام المارين فيعرجون على هذا المحل ويرون ما فيه . إذن نحن هنا أمام اختيار لسنا فى فسحة من الوقت ولا من الفرصة بحيث نعرض جميع ما لدينا من بضاعة ، وإنما علينا أن نعرض ما يشد انتباه الآخرين ، وهنا يكون لدينا مجال لإعمال فكرة الأولويات فى تقديم وتأخير ما يعرض . فعملية الاختيار هنا أساسية ، وعنصر الأولويات له مكان فى التطبيق فى هذه الحالة . ثم هناك – وكما يفعل التاجر فى «فاترينته» – التجديد بحيث لا يظل دائماً معروض فى «الفترينة» نفس الأنواع التى يراها الناس دائماً حتى يملوا رؤيتها ، وإنما هناك التجديد الذى يطرأ على هذه «الفاترينة» .

لعل قائلاً يقول إن هذه الأفكار بدعة غير مسبوقة . وأحب أن أعرج قليلاً على بُعْدٍ تاريخى فى هذا الموضوع . نحن جميعاً نعرف الأحاديث النبوية التى عرفت الإسلام بأركانه الخمسة «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت» ، وكلنا نعلم الحديث الذى يتكلم عن الإيمان بعناصره الستة «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» هذه الأحاديث منضبطة تعرف الأمور تعريفاً منضبطاً يصلح للبحث الأكاديمى ولكن لا ينفى هذا أننا فى ظروف كثيرة نقرأ فى السيرة وفى السنة أن أعرابياً يأتى فيسأل الرسول صلى الله عليه وسلم : قل لى قولاً فى الإسلام لا أسأل عنه أحداً بعدك . أو قل لى قولاً يكفينى ، أو غير ذلك فيطلق الرسول صلى الله عليه وسلم الكلمة الموجزة التى لا يستعير فيها من أركان الإسلام الخمس ، ولا من عناصر الإيمان الست وإنما يقول له مثلاً : «قل آمنت بالله ثم استقم» أو «الإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل» وغير ذلك مما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ويعتبر مدخلاً لعرض الإسلام من زاوية معينة وهذا هو عين ما قصدت معالجته فى هذه الكلمة .

كما نجد عبر التاريخ صورة غريبة حينما سأل ملك الفرس أحد المسلمين ماذا تريدون ؟ لم يقل له نحن جئنا برسالة الإسلام التى فيها عناصر الإيمان كذا أو عناصر الإسلام كذا ، وإنما قال قولته المشهورة «لقد جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة . وهكذا قدم الإسلام وصوره على أنه رسالة تحريرية للناس من عبادة العباد ومن الظلم ومن ضيق الدنيا بكل ما فى هذه الكلمة من ماديات ودنيويات .

هناك أيضاً كلمة الإمام الشاطبى الجامعة حينما قال : «أن تكون عبداً لله اختياراً كما أنت عبد له اضطراراً» . وبهذه الكلمة جمع بين سنن الله فى الأنفس والأكوان ، حيث يكون الناس وجميع المخلوقات عباداً لله اضطراراً بموجب عنصر التكليف الموجه إلى البشر والذى إذا اختار الإنسان أن يلتزمه يكون عبداً لله اختياراً ، فهذا موجز محكم . وفى عصرنا الحاضر مداخل نعلمها جميعاً مثل كتابات الأستاذ حسن البنا التى تعرض فيها لصفات وخصائص فى الإسلام كانت هى التى تشد الناس إلى اتباعه وهناك كتاب الدكتور محمد حميد الله «مدخل إلى الإسلام» الذى ترجم إلى عدة لغات ، وهناك كتابات الشهيد سيد قطب ، وكتابات الأستاذ محمد المبارك ، والشيخ على طنطاوى وله كتاب عن «الدعوة إلى الإسلام» ، وكتاب الشيخ القرضاوى عن «خصائص الإسلام» كل هذه مداخل تصل الإنسان بالإسلام من أحد الأبواب ثم إذا ولجه فإنه يتعرف على كامل البضاعة الموجودة داخل هذا المحل .

وكما كنا نلمس فى حركة الإخوان كانت هناك مداخل عملية متعددة ، البعض يدخل لأن النشاط الرياضى أو الكشفى يشده ، والبعض يدخل لأن النشاط السياسى أو الاهتمام القومى يشده ، وهناك من يدخل بدافع التدين وغير ذلك ، ولكنهم بعد أن يدخلوا تصهرهم بوتقة العمل وتكتمل عندهم هذه العناصر جميعاً

وفى يومنا هذا ، هناك مداخل أخرى نلمسها لدى بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة التى يركزون فيها على جوانب معينة لعلها أقرب إلى المظاهر أو لها مرتبة ثانوية فى رأى الآخرين ، كاهتمامهم باللحية والجلباب والنقاب وغير ذلك ، أو كالدعوة للإسلام على أنه تطبيق الحدود ، ووضع الأمور الأخرى فى زاوية أقل أهمية من هذه الزاوية . لعلى بهذه النبذة التاريخية أكون قد أوضحت ما أريده فى هذا الموضوع .

حينما نبحث عن المنطلقات التى نجد فيها العرض المناسب والمعاصر للإسلام ، أجدنى مشدوداً إلى اختيار خصيصة معينة من خصائص الإسلام هى خصيصة العالمية كمنطلق لتحديد العرض المعاصر له . فلا شك أننا فى عصر أصبح فيه العالم قرية صغيرة ، وأصبحت وسائل الاتصال تجعل ما يحدث فى ركن من أركان العالم يصل إلى باقى أركانه فى نفس اللحظة والتو ، وما أمر الـ «CNN» الذى ذكرته من قبل ببعيد بل لا أبالغ إذا قلت أننا نعيش عصر الـ «CNN» من ناحية ثورة الاتصال ووسائل الإعلام . ومن ناحية أخرى فلا يوجد – فى تصورى – ما يلزمنا شرعاً بأن نتصور أو أن نضع فى تخطيطنا أن الإسلام ستبدأ

نهضته من جديد من العالم الإسلامى أو من العالم العربى أو من مصر أو من السودان أو من بلد معين . فلا ندرى أين يضع الله سره ونصره فى مرحلة الإسلام الحالية . وبالتالى وبحكم الطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية يلزمنا أن نهتم بهذا الجانب . قد يقال إن هناك تنظيمات دولية للحركة الإسلامية ، ليس فقط للحركة الإسلامية الشعبية ، ولكن أيضاً للأجهزة الحكومية ، كالأزهـــر والمجلس الأعلى لـــلشؤون الإسلامية ، ورابطة العالم الإسلامى ، ودائرة الإفتاء بالسعودية وإيران .. فكل هذه الدول فيها تنظيمات دولية توصل عن طريقها دعوة الإسلام إلى العالم . ولكن أحب أن أشير هنا إلى مجرد وجود تنظيم لا يغنى عن المنظور الدولى . فالتنظيم هو الرسول الذى يحمل الرسالة ولكننا نريد للرسالة ذاتها أن تكون رسالة عالمية . وبالتالى فإن وجود تنظيم دولى لا يغنى عن وجود منظور دولى للإسلام .

أنتقل بعد هذه المقدمات - وإن كنت أعتبرها لب الموضوع - إلى ضرب أمثلة لعلها توضح المقصود . وأضرب هذه الأمثلة من مختلف المجالات ولا أقصد بذلك أن أعرض الرأى الإسلامى فى كل نقطة من النقاط التى سأثيرها وإنما أريد فقط أن أنبه إلى بعد عالمى معين فى قضية عالمية معينة يلزم للمسلمين أن يكونوا حضوراً وشهوداً فيها . وأن يقولوا رأى الإسلام فيها .

ففى مجال التدين فإن أول عنصر فى موضوع التدين هو الإيمان وأمامنا الآن فرصة نادرة عبر عنها الكتاب الأخير الذى نشرته سلسلة عالم المعرفة فى الكويت «العلم فى منظوره الجديد» فبعد أن كان الكلام - لقرن أو أكثر من الزمان - عن أن الدين يعنى معارضة العلم . وكان العلم يعنى الإلحاد ، أصبح العلم الآن يؤدى إلى الإيمان . وهذه فرصة نادرة لأن ننطلق وأن نتحدث من منطلق العلم الحديث الذى يدعو إلى الإيمان بكل ما يتضمنه ذلك ، ليس فقط من متابعة ما ينشر فى الخارج ولكن من المساهمة الجادة لعلمائنا فى هذا المجال حتى نربط العلم بكافة اكتشافاته بالإيمان . هناك أيضاً فى مجال التميز وبيان الفوارق بين الإسلام كدين وبين غيره من الأديان . ولنأخذ اليهودية والنصرانية . فمن خلال الحوارات مع القساوسة أمام مشهد من الناس يناقشون فيه آيات القرآن وآيات الإنجيل وغير ذلك من التفاصيل ، أتصور أن هناك نقاط نستطيع أن نركز فى حوارنا مع كل من الديانتين عليها . فبالنسبة لليهودية ، فإن اليهودية قامت على فكرة شعب الله المختار وفكرة الشعب المختار ، أى امتياز شعب على شعب ، والإسلام لا يعترف بامتياز شعب على شعب ولا جنس على جنس ، فهنا مفرق

أساسى بين رأى الإسلام فى هذا الموضوع وبين أساس حيوى من أسس اليهودية . والعصر الحاضر مهيأ جداً لسماع أى حديث فى هذا الموضوع . وبالنسبة للمسيحية . فإنَّ عقيدتها تقوم على معنى أساسى هو الخطيئة الموروثة ، وهذا يعنى أن المسؤولية غير شخصية وكل ما ترتب على هذه الخطيئة المورثة من عقيدة الصلب والفداء وإرسال الله لعيسى وغير ذلك ينهدم إذا أُهْدمت فكرة الخطيئة الموروثة . والعالم مهيأ أيضاً الآن لتقبل فكرة المسؤولية الفردية وأنه حاشا لله العادل أن يُحاسب إنسان على خطيئة إنسان آخر .

إذا ذهبنا إلى مجال الأخلاق أجد أمرين أساسيين يشدان الانتباه وهما فى تصورى محوران رئيسيان فى موضوع الأخلاق من الناحية العلمية . الموضوع الأول هو الدور التربوى لوسائل الإعلام ، فمهما كان اهتمامنا بالتربية والأخلاق فسنظل دائماً نحن نبنى وغيرنا يهدم . فالقضية الرئيسية التى عرض لها فى بعض المناسبات هى العلاقة بين التربية أو بين الأخلاق وبين وسائل الإعلام ، وهل من دور تربوى وأخلاق لوسائل الإعلام . إن الدور الحالى الذى تقوم به وسائل الإعلام هو دور سلبى ونحن نريد إنهاء هذا الدور وإحلال دور إيجابى مكانه ، وهذه قضية مفصلية يجب أن نوليها الاهتمام . ويرتبط بذلك قضية أخرى مثارة منذ مدة فى الأوساط الغربية وانتقلت إلينا وهى قضية الالتزام فى الآداب والفنون ، فقضية الأدب للأدب والفن للفن قضية مهمة إذا قلنا فيها رأينا ووجهنا إليها اهتمام الأدباء والكُتاب ، لكى يكون أدبهم وفنهم موجهاً وهادفاً وبذلك نكون قد أحدثنا تغيراً جذرياً .

إذا انتقلنا إلى مجال الصحة ، نجد أن القضية الرئيسية التى تشغل العالم الآن وليس مصر فقط ومن فترة طويلة هى قضية المخدرات والمسكرات والتدخين ، حتى إن هناك ولايات فى الولايات المتحدة تحرم المسكرات وتعاقب على ذلك ، وهناك جمعيات ومؤتمرات وصحف ومجلات متخصصة فى أمور المخدرات والمسكرات والتدخين وغير ذلك . وهذه قضية إسلامية ولا يصح أن ننظر إليها كمتفرجين ، وإنما يجب أن يكون لنا حضورنا فيها ، ونبلغ فيها رأينا وأن نكون موجودين دائماً كلما كان هناك مؤتمر لعلاج هذا الموضوع أو حديث فيه . وهناك أيضاً قضايا التلوث وهى من صميم اهتمامنا كإسلاميين فليست هذه من مسؤوليات الدولة أو من مسؤوليات أجهزة معينة ولكنها تتصل اتصالاً مباشراً بالإسلام ، وعنصر الضرر والضرار الموجود فيها لا يمكن أن يخرجها عن دائرة الاهتمام الإسلامى .

إذا انتقلنا إلى المجال الاجتماعى نجد قضية مضى عليها الآن ما يزيد على العشرين أو الثلاثين عاماً . فهى مطروحة منذ أواخر الستينات ، وهى ثورة الشباب والطلاب ، وهذه الثورة تقابل إلى حد ما ما يحدث لشبابنا ، وإن كان الأمر عندنا يلتبس أحياناً ببعض المظاهر الدينية . ولكنها فى جوهرها قضية ثورة وعنف ليست خاصة بالمسلمين ولا بالبلاد الإسلامية ، ولكنها قضية عامة مثارة منذ حوالى الثلاثين عاماً .. والسؤال المطروح هو ماذا يريد الشباب حينما يثور ؟. والأمر واضح لمن اهتم بهذا وكتب فيه وحاول أن يعالجه . فهناك شعور عام منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية بأن الأمور لن تتحسن ، وأن الجيل الماضى الذى يسلم الآن الرسالة للجيل الصاعد قد ترك له ديوناً وحروباً ، وترك له التخلف والبطالة وهذا ورثٌ ثقيل يجعل الشباب غير راض وغير مقتنع وغير واثق فى الجيل الذى سبقه . وهذا مدخل أساسى يجب أن نهتم به هناك أيضاً - فى هذا المجال - قضية أساسية هى قضية أوقات الفراغ . ففى فرنسا أنشأوا وزارة خاصة لأوقات الفراغ تهتم بهذه المشكلة التى تُعَدُّ مشكلة رئيسية . وما منع الناس فى أمريكا أن يجعلوا العطلة الأسبوعية ثلاثة أيام إلا الخوف مما يترتب على الفراغ من زيادة فى معدلات الجريمة وفى حوادث المرور وفى غير ذلك . فأوقات الفراغ مشكلة رئيسية يهتم بها العالم ولها انعكاساتها عندنا ، ومن الطبيعى أن يكون لنا فيها رؤية وكلام .

وهناك بطبيعة الحال المشكلة الحيوية المهمة التى تحدث فيها الغرب ، هى العائلة الممتدة أو الموسعة فى مقابلة العائلة النووية أو العائلة الضيقة المكونة من الوالدين والأبناء ، فهذه المشكلة يشعرون بآثارها الوخيمة ويتحدثون عن هذه الآثار ويودون لو استطاعوا بصورة أو بأخرى أن يعالجوا هذه الآثار . وهنا مدخل من الطبيعى أن ندخل إليه خاصة وأن الحياة الصناعية التى انتقلت إلينا نقلت إلينا معها هذه الصورة للعائلة النووية الصغيرة مع ما يترتب على ذلك من مشاكل بالنسبة للعلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة . وإذا كان من الصعب أن تعود مرة أخرى إلى العائلة الممتدة فى صورتها التقليدية (وأقصد العائلة الممتدة مكانيا ، أى التى يضم كافة أفرادها مكان واحد) فلا أقل من أن نوضح الامتداد العلائقى فيما بين أفراد الأسرة الواحدة والعلاقات المتبادلة والحقوق والواجبات التى تربطهم .

إذا انتقلنا إلى المجال الاقتصادى ، لا أجد من المناسب أن ندخل إليه بالحديث عن الربا وعن الزكاة كما يعتاد معظمنا أن يفعل . وإنما سنجد أنفسنا نتحدث فى

صميم الزكاة وفى صميم الربا إذا ولجنا الباب الطبيعى الذى يثير عدة مشاكل فى الغرب . فهناك قضية الديون الدولية وهى قضية أساسية الآن ، وطرح لها من الحلول ما يزيد عن ستة وثلاثين حلاً يدور معظمها حول العودة إلى نظام المشاركة أو نظام القرض الحسن بدلاً من نظام الاقتراض بالربا . وهذا مدخل فى قضية أساسية تهم العالم كله . أيضاً الحركة التعاونية وهى حركة مهملة من جانبنا بينما هى الصورة المقابلة للشركات الرأسمالية والنظام المؤسس عليها الذى يتيح الاحتكار وما يترتب عليها من مساوىء وأضرار . وهناك حركة الضمان الاجتماعى ودولة الرفاهية «Wealthy State» وما يترتب على ذلك من أنظمة للنظام الاجتماعى والتأمينات الاجتماعية . هنا يكون المدخل للحديث عن الزكاة وتطوير أجهزة الزكاة من حيث مصارفها وهناك أيضاً الكثير من المشاكل الاقتصادية العالمية التى هى فى صميم اهتمامنا ، مثل علاقة الشمال بالجنوب ، ومشكلة الطاقة ، ليس فقط الطاقة البترولية ولكن الطاقة الشمسية وطاقة الفحم وغير ذلك من أنواع الطاقة المختلفة . وهناك قضية التعريفة الجمركية والاتفاقية التى تختص بالـ«G. A. T.» وهى البوتقة التى تم فيها تحديد أسعار المواد الأولية فى العالم التى تنهب من خلالها ثروات العالم الثالث نتيجة فرض أسعار متجنية للمواد الأولية . كما أن كل ما يطرأ على العالم من مجاعات وجفاف وكوارث وغير ذلك . يُعد فى صميم اهتمامات الإسلام ويجب بالتالى أن يكون فى صميم اهتمام المسلمين أو الداعين إلى الإسلام .

وفى المجال السياسى نجد قضية تصفية الدكتاتورية وإشاعة الشورى فى نظم الحكم وهى قضية أساسية نادوا بها بعد الحرب العالمية الثانية على أساس مقولتهم أن هذه الحرب قامت بدافع من النظم الشمولية الدكتاتورية ، ولذلك حملوا رسالة تصفية هذه الدكتاتورية — هذه مقولتهم ولكن أفعالهم تنافى ذلك . حيث نجد أن أكبر الدول الديمقراطية تؤيد الدول الشمولية والدكتاتورية الموجودة فى العالم . وهذه قضية مفصلية يلزمنا أن نعزف على أوتارها وأن نتدخل فيها بمناسبة وبغير مناسبة لأن خصمنا لا يستطيع أن يدافع عن الدكتاتورية وهذه نقطة ضعف يجب أن نستغلها ..

ثم هناك القضية الكبرى وهى قضية حقوق الإنسان — ليس بالمداخل التى دعت إليها المنظمات الدولية ، وإن كانت مداخل يمكن أن تفتح أمامنا الحديث فى هذه القضية ويجب أن نستغلها ، ولكن بمداخل جديدة نطرح فيها رؤيتنا لحقوق الإنسان

وواجبات الإنسان وما يلزم من نقل هذه الحقوق والواجبات لتصبح واقعاً حقيقياً ، لا لتبقى شعاراً جميلاً تزخرف به الدساتير والإعلانات الداخلية والدولية .

وأخيراً فى مجال استعمال القوة لحل المنازعات الدولية هناك عدة مداخل يلزم أن نهتم بها مثل موضوع الدفاع الشرعى وفى المشكلة الأخيرة لحرب الخليج كان هذا هو الاهتمام الرئيسى لكل التدخلات التى حدثت ، فالدفاع الشرعى الفردى والجماعى هو ما تبقى لنا من القانون الدولى العام بصورته القديمة قبل أن تطرأ عليه أنظمة هيئة الأمم المتحدة . وهناك أيضاً تعاريف الإرهاب الدولى ، فالقضية أو المشكلة الرئيسية التى وقفوا أمامها حيارى أنهم يريدون محاربة الإرهاب ، ولكنهم لا يستطيعون تعريفه لأن أى تعريف سوف يدخل صوراً لا يريدون محاربتها . وهناك مجال كبير للحديث عن الإرهاب الذى تقوم به الدول والحكومات وليس فقط الإرهاب الذى تقوم به مجموعة من الأفراد هم غالباً من ضحايا الإرهاب الذى تقوم به الدول والحكومات .

وهناك قضية تصفية الاستعمار التى أطلقوا شعارها بعد الحرب العالمية الثانية ، وهناك مبدأ حل المشاكل بالطرق السلمية .

وكل هذا يجب أن يكون للإسلام فيه كلام كثير . كما أن هناك قضية نزع السلاح ، تحديد وتحريم الأسلحة الجماعية ومعاهدات جنيف . فكل هذه قضايا جوهرية تشغل العالم ليلاً ونهاراً والإسلام والمسلمون فى الصميم من هذه القضايا ؛ لأنها موجهة أصلاً لتحجيم الإسلام والمسلمين ، ولأن الإسلام له رأى فى كل هذه القضايا . وقد آن الأوان لأن نعيد النظر فى التقسيمات التقليدية التى مازال كثير منا يرددها عن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب ، وما يترتب على هذا التقسيم من أحكام ، فى الوقت الذى أصبح العالم فيه قرية صغيرة كما قلت ، وأصبحت هناك من وسائل الاتصال ما يزيل هذه الحدود ، ويلزمنا – رؤية جديدة – أن ننطلق لمعالجة هذه القضايا . والأمثلة التى ضربتها إنما هى طرح للقضايا التى ينشغل بها العالم والتى يلزمنا – فى رأيى – أن ننشغل بها وأن تكون مدخلنا لتبليغ رأى الإسلام فيها . حتى يكون لنا وجه ومكان وحتى يكون لنا شهود . فالله أمرنا أن نؤدى أمانته .

آمل أن لا أكون قد أطلت وأن أستمع إلى آرائكم القيمة لبلورة هذا الموضوع الذى أظنه موضوعاً هاماً ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أ. د. محمود حمدى زقزوق :

الشكر الجزيل للأخ الأستاذ الدكتور جمال عطية على هذا العرض الطيب لهذا الموضوع الحيوى الذى أشرت إلى أنه له أبعاد كثيرة . فقد اتضح من خلال العرض أن أبعاد هذا الموضوع متعددة فردية واجتماعية ، ولها آثار سياسية واقتصادية ودولية إلى آخره ، وهى قضية المسلمين الأولى والأخيرة .

لقد استطاع الأخ الأستاذ الدكتور جمال عطية أن يضع لمسات أو معالم طريق فى هذه النقاط المحددة التى ذكرها والتى ستدور المناقشات حولها . ولا شك أن المناقشات سنثرى هذا الموضوع . وكما نعلم جميعاً فإن هذه ليست محاضرة بالمعنى التقليدى وإنما هو حلقة نقاش تدور حولها الآراء ، حتى يمكن أن نخرج من حصيلة هذا النقاش بوجهات نظر محددة نستطيع أن نستفيد منها فى هذه القضية الحيوية . ونبدأ بفتح النقاش ، بحديث فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالى ليعقب على ما عرض الأستاذ الدكتور جمال عطية فليتفضل مشكوراً .

الشيخ محمد الغزالى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أن الآفاق التى تطرق إليها الدكتور جمال تستغرق مساحات زمنية عريضة حتى يمكن أن نتحدث فيها لأنه تناول جميع القضايا الإسلامية تقريباً ، ولا أكتمكم أننى أول ما سمعت تعبير عرض معاصر للإسلام ورد فى خاطرى سؤال : هل هناك عرض غابر وعرض معاصر ، إن الإسلام واحد وعرضه لا يتغير . ولكن بعد ما سمعت أدركت المراد . بل قبل أن يختم د. جمال حديثه كان عندى تفكير يجعلنى أدرك أن الإسلام لابد من أن يعرض عرضاً مناسباً لعصرنا هذا . وقر فى نفسى من قديم أن الإسلام أو أن القرآن الكريم يضارع الكون ، الكون كله . وقد نشأ هذا المعنى فى نفسى من عدة آيات أقسم الله فيها على عظمة القرآن وعظمة الكون ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ و﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ و﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ . ومعنى هذا أن الله يقسم بعظمة الكون المحسوس على عظمة الكون المعنوى الذى تمثل فى كتابه العزيز . والكون المحسوس الذى نعيش فيه كانت معرفته محدودة فى الأزمنة الأولى ، أما الآن فإن الكون المحسوس الذى نعيش فيه قد اتسعت آفاقه واتسعت

دراساته ، ولابد فى الوقت نفسه إذا أردنا أن نقدم القرآن المضارع له أن تتسع نظرتنا فيه وأن نتعرف على أبعاده دون مساس بالحقيقة اللغوية ، ودون خروج على المعنى الذى لابد من إدراكه . القرآن تحدث عن الإنسان ، بل لا أظن أن العهد القديم أو العهد الجديد تحدث أحدهما عن الإنسان وهو أخطر عنصر فى الكون كما تحدث القرآن الكريم .

إن شخصاً مثل العقاد يقول أن التفكير فريضة إسلامية ؛ لأنه وجد أن الكتاب فعلاً يوحى بالفكر ويبعث على التأمل ويصل إلى الإيمان عن طريق المعرفة وعن طريق تحريك العقل . فإذا كنت فى هذا العصر سأعرض الإسلام عرضاً جديداً ، فليكن هذا العرض مناسباً لاتساع الدراسات الإسلامية فى عصرنا . إن هناك علم للنفس وعلم للاجتماع وعلم للأخلاق وعلم للتاريخ وعلم للجمال وعلم للتغذية والعلوم كثيرة جداً ، ولا يجب أن نعرض الإسلام عرضاً ضيقاً لأن الإنسان فقط - وهو عنصر الكون - أخذ علوم إنسانية كثيرة ثم اتسعت المعارف عن الكون نفسه فى الكيمياء والفيزياء والأحياء والجولوجيا والفلك وما إلى ذلك . فكوننا نقف فى فهمنا للقرآن الكريم فى حدود الفهم الضيق الذى انحصر فيه كثير من المفسرين ، فهذا لا يجوز .. ولا أظن أن فى القرآن شىء من هذا .

إننى عندما أفكر أحياناً فى عصر نزول القرآن الكريم أجد أن هذا العصر وهو عصر انطلاق العقل وعصر البحث الكونى ، والإسلام قائم على هذا . ربما كانت هذه المعانى فى العصور الأولى محدودة أو كانت بدعة خرج الإسلام بها على الناس ، ولكن الآن أصبحت هذه بعد تقدم العقل الإنسانى شيئاً مألوفاً .

إذن على المتدينين أو على المسلمين أو على من يقدمون الدين أن يقدموه على أساس أن الكون حُق والوعى غطاءه وأن الفطرة الإنسانية هى الإسلام فالإنسان والوحى شىء واحد فى الحقيقة ، لكن يحدث الخطأ من سوء عرضنا للوحى أو من سوء فهم بعض الناس للإنسان . والتدين الحقيقى يجب أن يعرض أيضاً على أنه لا توجد أديان إنما هو دين واحد هو الإسلام دين طبيعى . الله خلق الكون ورزق الناس ، فمن حق الله أن يُعرف ومن حقه أن يُشكر . بديهياً الكائنات كلها تخضع لله **﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾** يجب أن يكون الدين هو الخضوع لله . موسى وعيسى هم أساتذة فى المدرسة التى يعتبر محمد ناظراً لها أو كبير

المدرسين فيها فالجميع يعملون لمبدأ واحد وينتهون إلى غاية واحدة ، ولا يمكن اعتبار موسى يهودياً بمعنى أنه كان يدعو لدين اسمه اليهودية ، أو عيسى نصرانياً يدعون لدين اسمه النصرانية . بل إن كليهما مسلم وكليهما لو وجد فى أيام محمد ما كان إلا تابعاً له مؤيداً له أو وزيراً مشاركاً له . ويجب أن يعرض الإسلام على هذا النحو فى عصرنا حتى نعرف الحقيقة الكاملة . فاختلاف الأديان شيء لابد منه فى فهم عالمية الإسلام . الإسلام دين للنفس ودين للمجتمع ودين للدولة وأنا بالإسلام أكون فى الكون لا خارجاً عنه ؛ ولكن الذين دعوا إلى الإسلام فى الحقيقة أصحاب عقول محدودة ووددت لو أغلب الدعاة اشتغل إسكافياً أو حلاقاً أو أى مهنة أخرى بعيدة عن الدعوة الإسلامية حتى لا يوجعون قلوبنا . فهناك أناس تكلموا فى الإسلام ولا يصلحون إلا ليكونوا «إسكافية» . وقد قلت : إنه يوم أن يشتغل بالفتوى جزار فإنه يبحث عن ضحية . قلت هذا وهو صحيح . ويوم أن يفسر قوله تعالى : **﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾** ويقول إن الآية منسوخة ، فإنه يكون قاطع طريق . إننا نختار لبعض الوظائف الصغيرة أو المحدودة أناس لهم وجاهة ولهم عقول ، بينما لا نختار لمهمة الدعوة بهذا الشكل .

كما لا يجب أن يعرض الإسلام من بعض أجزائه فقط .. فالإسلام «دكان كبير» من يريد «سكرا» يأخذ ومن يريد «فلفلا» يأخذ ولكن لا يجب أن يصبح لدينا حزب للسكر وحزب للفلفل فلا يمكن قبول هذا الآن . بعض الناس أراد أن يتصور الإسلام على أنه النقاب للمرأة وعلى أنه اللحية للرجل ، وعلى أنه منع التصوير ، وعلى أنه تحريم الغناء ، وهذه صورة جزئية لا تساوى شيئاً ، يريدون أن يطلقوها على حقيقة عامة فى الوقت الذى نسوا فيه الحقيقة التى تنطبع فى نفس قارىء القرآن الكريم بيقين ، وهى أن هذا القرآن كون من المعانى تناول كل شيء وأصبح الإنسان فيه يرى نفسه ويرى كونه ، ومن خلالهما يعبد ربه ولا يجب عزل القرآن عن الكون أو عزل القرآن عن النفس البشرية أو الفطرة .

إننى أرى – وقد أكون مخطئاً – أن الأوربيين أقرب إلى الإسلام منا والسبب أنهم أقرب إلى الفطرة منا . نحن قوم مولعون بالتعقيد وبالتكليف ، ولدينا حتى فى تقاليد الأفراح والأحزان الكثير من صور التكليف ، فبدلاً من أن نقول ماذا نصنع لكى نريح الناس ، نقول ماذا سيقول عنا الناس . وما فى القرآن غير ذلك تماماً ؛ لقد جاءت فى القرآن صور مطلقة أمكن للزمن أن يفسرها . افترض أن الإسلام أتى لنا

بآيتين فقط عن الشورى مع حديث القرآن العام عن المجتمع الإنسانى دولياً ومحلياً ، أن أمنع الاستبداد السياسى ، وأمنع أى شخص من الادعاء بأنه صاحب عقل لا نظير له والناس كلها ليس لها عقول ، وأمنع ما استقر فى العالم الإسلامى من أن تاريخ الـ(١٤٠٠) سنة مقسم على أربع أسر وهى الأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية . محمد برىء من هذا كله ولا يدرى شيئاً عن هذا كله وهذه كلها أكاذيب مختلقة من طباع البشر الرديئة أضافوها إلى الإسلام ، والإسلام برىء منها . ومن هنا تصورت أن الأوربيين ربما يكونوا أقرب منا إلى الفطرة الإسلامية ؛ لأننا معقدون ولأننا نظرنا إلى الإسلام من خلال منظار أسود داكن . على كل حال لقد قلت كلاماً عاماً ، وكنت لا أريد أن أتحدث .. أشكركم ووفقكم الله .

د. عبد الصبور مرزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إننى أشعر بنعمة التوفيق الى لا حدود لها أن شيخنا وصديقنا الجليل الشيخ الغزالى يلقى هذه العبارة الخطيرة «إن هذا العصر الذى نحن فيه هو أولى العصور بنزول القرآن لأن هذا العصر نبهت معطياته العلمية وما حدث فيه من ثورة للعلوم وللمعلومات أيضا وأهمية الإشارات العلمية التى وردت فى القرآن الكريم منذ ١٤ قرناً ، إلى ضرورة الاهتمام أولاً بفقه آيات الله فى الكون لتكون مقدمة لصحة أو لحسن فهم آيات الله فى القرآن . وبمناسبة هذه المقولة ، أذكر عندما نزل سيدنا جبريل على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فى حراء وقال له اقرأ كررها مرتين وكان الأمر الأول والأسبق هو الأمر بالقراءة فى كتاب الكون وليس الأمر بالقراءة فى مصحف ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ . ثم الأمر الثانى بالقراءة فى الكلمة المستورة أى عن ما هو غيب ، ما نستطيع أن تفهمه فى الكون . فنحن نعلمك إياه ونغنيك عن البحث فيه . إذن نحن كما قال شيخنا وكما تفضل الأخ الجليل الدكتور جمال فى عرضه مطالبون أولاً أن نتعامل مع الواقع ، مع هذا الكون الذى نحن فيه حتى نستطيع أن نحسن عرض الإسلام للناس . إن الناس يريدون الإسلام الذى يحل لهم مشاكلهم ويكون له رأى فى القضايا التى يعيشونها . وبالطبع أنا لا أحاول أن أعيد ما ذكره الأستاذ الدكتور جمال عطية ، لكننى أتساءل وكنت أرجو أن يقف الدكتور جمال أمام هذه النقطة . فكل ما أشار إليه هو من المسلمات التى لا تحتاج إلى أن تناقش حتى لو تصدى لها أعدائها بالنقد أو التشويه فهى حقائق مقضى فى أمرها لصالح الإسلام . لكن من الذين يعرضون هذا على الناس أو من الذين يستطيعون أن يتولوا هذا

العرض المعاصر . لقد أشار شيخنا الغزالى إلى أن ثلاثة أرباع الدعاة غير مؤهلين لها رغم أن هؤلاء هم الجنود أو فريق العمل الذين سنعمل من خلالهم . وعندما نأتى إلى واقع المسلمين فى كل نواحيه نجد أنه واقع مهترىء ورديء ولا صلة له بالإسلام . وعندما نأتى لشرائح الحركة الإسلامية أو لتيارات الفكر الإسلامى نجد فيها كثير جداً من التضارب أو ما يشبه التناقض أو معاكسة الخطوط إلى حد التصادم ، فكيف يمكن إذن أن يُعرض الإسلام هذا العرض الرائع وتعرض كل مبادئه وتوجيهاته ؟ ومن الذى يستطيع أن يملك هذا العرض .. من هم ؟ وما هى القوة الضاربة أو القوة التى ستقدم هذا الإسلام للناس بهذا الصفاء وبهذا النقاء وبهذه القوة .

إننى أرى أنه من واجبنا فى هذا الملتقى ومن واجبات المعهد العالمى للفكر الإسلامى أن نحاول الوصول ، أن يكون لدينا على الأقل فى البداية نوع من التنسيق أو التقريب بين مجموعات عمل تستطيع فى النهاية أن تقدم هذا الفكر برؤية شبه متقاربة أو شبه مجمع عليها حتى نحسن عرضه أو تقديمه إلى الناس .

الأمر الذى لم يقف أمامه الدكتور جمال طويلاً هو أوضاعنا السياسية داخل ديار العروبة والإسلام . فبدلاً من أن نعرض الإسلام للناس فى الخارج ، فإنه أولى بنا أن نناقش المعوقات القاتلة الموجودة فى بلاد العرب والمسلمين والتى تحسب على الإسلام ، ويتصور الناس فى الخارج أن هذا هو الإسلام بينما الإسلام حقيقة برىء من العيوب والمعوقات الخطيرة الموجودة فى دياره . ربما نتمكن من عرض الإسلام فى هذه الصورة الجميلة التى عرضها الدكتور جمال عطية ويتقبل الآخرون منا ذلك ، ولكن فى ظل هذا المناخ الردىء العاجز المشحون بالتخلف وبالفرقة ، الذى نعيشه فى هذه الأيام بالذات ، لابد من وضع تصور أو وضع استراتيجية أو وضع خطة ما للتقريب بين المسلمين داخل ديار الإسلام وأعنى بالمسلمين الشرائح المتصدية للحركة الإسلامية . وبعد ذلك يكون من الميسور أو من الممكن أن يتقبل الناس منا ما نحب أن نحدثهم عنه .

لقد عرض الدكتور جمال عطية لكل القضايا العالمية التى يمكن أو يجب أن تعرض لأن الناس ينتظرون فيها حلاً إسلامياً ، ولكنه لم يعرض بنفس القدر لقضايانا الداخلية مثل قضايا العدل الاجتماعى وقضايا الشورى والاستبداد السياسى وقضايا الدور الغائب لعلماء الأمة والذى أثبتت الأحداث الأخيرة أنه لم يكن على المستوى المطلوب إطلاقاً ، و لم يملك الحياد

الذى ينصف الإسلام ، بل سار فى ركاب الآخرين ومايزال يسير ، ودفع الإسلام - بالذات - فى هذه المحنة أكبر فاتورة خاسرة عند حساب الأرباح والخسائر . لا أريد أن أكون متشائماً . بل إنه من كثرة ما رأينا من السلبيات المحزنة أتمنى لو استطعنا أن نبدأ بتصحيح الأوضاع داخل ديارنا . ولا يمنع هذا من التقدم للخارج ، ولكن من المهم أن نعنى أولاً بتصحيح الأوضاع فى ديارنا .

لقد قال الدكتور جمال عطية أن شمس الإسلام قد تسطع من الغرب ففى ظل الظروف التعسة التى يعيشها مجتمعنا العربى والإسلام المتخلف الأمى الفقير الذى بينه وبين العصر الذى نعيش فيه مئات السنين من الحضارة ، أقول فى هذا العصر قد أحلم بأن تشرق شمس الله من الغرب وأحلم بأن يكون تركيز الأداء الإسلامى والعمل الإسلامى منصباً على المسلمين فى الخارج . لو استطعنا أن نجعل أمريكا تسلم أو ألمانيا أو أى بلد من البلاد المتقدمة أو المتحضرة التى قال شيخنا الغزالى أنها أقرب إلى الفطرة الإسلامية لكنا قد بذلنا جهداً أكثر جدوى مما نبذله الآن . شكراً ، والسلام عليكم .

د. أحمد فؤاد باشا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. كما تفضل الإخوة الذين تحدثوا قبلى من أساتذتى الأجلاء فإن الموضوع - بالفعل - متشعب ومتعدد الجوانب . وإذا كان الأستاذ الدكتور جمال عطية قد أعطى نماذج لبعض القضايا المعاصرة فى كل فرع من فروع النشاط الإنسانى ، فأنا أتصور أن على المتخصصين أن يتولوا حصر هذه القضايا المعاصرة فى كل علم من العلوم . لأنهم أدرى من غيرهم بمعرفة الجوانب الفنية الدقيقة فى مجال تخصصهم ، وعرض هذه القضايا المعاصرة ومشاركة الآخرين فى وضع رؤية إسلامية مقبولة ومعقولة بالنسبة لظروف العصر ومتطلباته . وإذا كنا نتكلم عن أننا مطالبون بأن نتعامل مع الواقع ففى رأيى أن هناك فجوة كبيرة بين جهود التنظير فى مجال الدعوة الإسلامية وبين التطبيق الفعلى . فالدعاة محاصرون بحيث إنه ليس بإمكانهم أن يؤدوا الرسالة المنوطة بهم ، إما لضيق السبل المهيئة أمامهم ، وإما لعدم الإعداد الكافى لهم . لأن داعية العصر الحاضر - فى رأيى - يجب أن يكون ملماً بأمور كثيرة ، وفى مقدمتها الحد الأدنى من الثقافة العلمية المعاصرة السليمة ؛ لأنه يخاطب مجتمعاً أصبح مفتوحاً على مجتمعات الغرب ، وإن كان مجتمعاً أمياً فى أغلبه ، إلا أنه يسمع من أجهزة الإعلام المختلفة عن قضايا كثيرة وخطيرة أحرزها العلم فى الدول المتقدمة . لكن للأسف نواجه والحال كما نرى بأن

أجهزة الإعلام مفتوحة وتعطى مساحات كبيرة لغير المؤهلين للدعوة .

لقد قال أستاذنا الفاضل الدكتور عبد الصبور مرزوق أننا إلى جانب اهتمامنا بالمسلمين الناطقين بالعربية فى الدعوة الإسلامية يجب أن نهتم أيضاً بغير الناطقين منهم باللغة العربية ، عند عرض الإسلام لهم ، وهذا جزء مهم نفتقده ويكاد يكون غائباً فى نشاط الدعوة الإسلامية . وفى هذه وعلى سبيل المثال فإن الجريدة الأسبوعية التى تصدرها الأهرام بالإنجليزية ، تنشر مقالاً أسبوعياً عن الإسلام ، وفى أحد المقالات تحدث الكاتب عن أداء العمرة ، وللأسف عرض الموضوع بصورة تسيىء إلى الإسلام والسيرة الإسلامية . فقد ذكر أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولد ومات فى مكة . واستخدم كلمة Escaped للدلالة على الهجرة . وبالطبع فإن الهجرة كانت أبعد ما يكون عن هذا الوصف . وعلى هذا النحو هناك أمور كثيرة تسيىء إلى الدعوة الإسلامية بل وتهدم ما أنجزه الآخرون فى سبيل الدعوة الإسلامية . وعندما طلبت من الصفحة الدينية فى الأهرام أن تصحح هذه المغالطات قال أن لا علاقة لنا بما يحدث فى الأهرام الإنجليزى ومن العيب أن ننقد الأهرام فى الأهرام . لذلك نشرت رداً فى جريدة الأزهر فى شهر ذى الحجة عن هذا الموضوع لأنه لم يكن من الممكن السكوت على شيء من هذا القبيل .

وإذا كان المثال الذى طرحته يمس الجانب الإعلامى فهناك أيضاً الدراسات الأكاديمية فى جامعاتنا . حيث تتسلل من الأقسام المختلفة دراسات تغفل الدور الإسلامى تماماً . وقد تسلل من أقسام تنتسب إلى الإسلام مثل أقسام الفلسفة . وقد عثرت - صدفة - على رسالة نوقشت قريباً حول الفلك ومشكلاته المنهجية تقع فى أكثر من ٥٠٠ صفحة ، منها مائة صفحة عن تاريخ علم الفلك رغم أن علم الفلك يحتل مساحة كبيرة فى حضارتنا . والرسالة كل مراجعها لا تتعدى ٢٠ مرجعاً من مراجع الدرجة الثالثة والرابعة وحصل بها الباحث على درجة الدكتوراه وأصبح صورة مكررة من أستاذه ، وعبئاً على العلم ؛ حيث يبث الأفكار العلمانية بين تلاميذه واستقطاب الكثيرين منهم .

وعندما نتحدث عن دور الإسلام الحضارى لابد من الإشارة إلى أن التعليم وأجهزة التعليم ونظم التعليم بعيدة كل البعد عن الدعوة الإسلامية . فالتربية الإسلامية تدرس كمقررات هامشية . وأبسط الأمثلة أن أساتذة الفيزياء - وأنا منهم - لازلنا نكرر أخطاء من سبقونا ونقول إن المادة لا تفنى ولا تستحدث . ولازال البعض مصراً

على أن ندرس هذه المقولة لأبنائنا . وقد جاءنى ابنى يسألنى هل أكتب هذا فى الامتحان ؟ قلت له : اكتبها كما هى واردة فى الكتاب وإلا لن تأخذ عليها الدرجة . وهذا مثال لحال التمزق التى نعيشها بين ما نقتنع به وبين الواقع المؤلم الذى فُرض علينا أن نتعامل معه . وهذه الصورة السريعة تعكس الفجوة بين حركة التنظير وبين حركة التطبيق ، والعزلة المفروضة على الدعاة فى مواجهة السيل الذى يملأ الساحة من غير المؤهلين .

هناك قضايا علمية معاصرة أعتقد أن الإسلام هو الدين الوحيد المهيأ فى هذا العصر لتقديم حلول وإجابات شافية لها . فهم يتكلمون حالياً عن الذكاء الاصطناعى ويطرحون مصطلحات مثيرة وجذابة ، ويتكلمون عن احتمال التوصل إلى جهاز قادر على التفكير ورد الفعل ... الخ . ما موقف الإسلام من هذه الرؤية ؟ وكيف نعد أبنائنا لتقبل مثل هذه الأفكار ؟

وفى الهندسة الوراثية يتحدثون عن الاستنساخ وقد نجحوا فى استنساخ نبات من خلية نباتية وليس من جذره ، ويحاولون أن يفعلوا نفس الشيء بالنسبة للحيوان . فكيف نعد العقلية الإسلامية لتقبل مخترعات العلم ؟ وإلى أى مدى نسير معهم فى هذا الاتجاه ؟ وإذا كنا مطالبين فى بند من البنود باستخدام القوة فأى أنواع القوة مباحة لنا وأى الأنواع غير مباحة وأى أنواع المعاهد نفتحها لأبنائنا ليمارسوا هذا البحث ؟

هناك أيضاً أنواع كثيرة من الكيماويات وأنواع كثيرة من الأجهزة المدمرة .. ما موقف الإسلام من كل هذا ؟ ففى هذا العصر ومعطياته يروج البعض لفكرة أن الفضاء هو الموطن الطبيعى للبشر وليس الأرض . ويتنافسون فى السباق للوصول إلى الكواكب المختلفة ونحن ننظر ولا نتكلم . ما موقفنا وما رأى الدين الإسلامى فى هذا وما هى الرؤية المتكاملة التى يجب أن نوفرها لأجيالنا وللأجيال القادمة لكى نكون على وعى تام بمكانتنا الحقيقية وعلاقتنا بهذا الكون وعلاقتنا بخالق الكون سبحانه وتعالى .

إن علينا الكثير لكى نتدبر فقه العلم فى الإسلام برؤية معاصرة ، عسى أن يكون هذا سبيلاً للتعايش مع ظروف العصر وشكراً .

د. على جمعـة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الواقع أننى عندما استمعت لحديث د. جمال عطية تذكرت أننى سمعت هذا الكلام من قبل . فعدت بذاكرتى فإذا بى سمعت منه عشر سنوات أو أكثر من خلال مجلة المسلم

المعاصر ، فكأنه هو هو . لذلك أرجو من الدكتور جمال عطية عند التعقيب أن يبين لنا خبرته مع هذه الموضوعات من خلال مجلة المسلم المعاصر وإلى أين وصلنا فيها .

إننى أعتقد أن القضية المحورية التى تحدث عنها الدكتور جمال عطية توصيل الإسلام من مداخل مختلفة إلى البشر وأن هذه المداخل هى مداخل معاصرة . وأنا أرى أن الداعية إذا تقمصنا شخصيته لتوصيل هذه الأشياء للناس فإنه يحتاج إلى الأحكام الشرعية ، لأن مفهوم الإسلام فى ذهنى هو مجموعة من الأحكام الشرعية افعل ولا تفعل . والحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف . فالله سبحانه وتعالى يأمرنا بأن نفعل ويأمرنا بألا نفعل فى مساحات مختلفة من الحرام والواجب إلى آخره . فما هو الحكم الفقهى لهذه القضايا التى أثيرت ، ينبغى علينا أن تكون تحت أيدينا أبحاث على جميع المستويات عن هذه القضايا فتوجه المجامع الفقهية بدلاً من أن تعالج قضية الهلال وقضية الصلاة وقضية الوضوء لتعالج مثل هذه الأشياء وتبدى فيها الحكم الفقهى الصحيح حتى يكون تحت يدى الداعية من ناحية ، وحتى يكون هناك توحد بين الدعاة حول هذه القضية ، خاصة أن هذه الأمور قد تحتاج لمتابعة فقهية مستمرة نظراً للتغير المستمر الذى يطرأ عليها . فنزع السلاح قد يكون لمصلحة المسلمين فى وقت ما وقد يكون ضاراً للمسلمين فى وقت آخر ، ولذلك لابد من ضوابط تكون تحت يد الداعية يستطيع بها أن يتكلم فى المحافل الدولية ويحدد بها متى يقول نعم نحن موافقون على نزع السلاح ، ومتى يقول لا . وكذلك الأمر فى مسألة البيئة وتقدر أضرارها . فالحقيقة أن ذهن الداعية أصبح مشوشاً .. بحيث إنه لا يستطيع أن يقف ويقول نعم نؤيد نزع السلاح أو لا نؤيده . وكذلك الأمر فى قضية تلوث البيئة .. فعلى سبيل المثال هل نقول أن السيارة حرام لأنها تحدث عادماً يلوث البيئة .. أم نقول إن هذه مسؤولية صاحب السيارة الذى لم يصلح مدخنة السيارة . وأعتقد أنه من المفيد إثارة مثل هذه القضايا فى البحوث الجامعية وحبذا لو كان لدينا رسالة علمية عن حكم الشريعة فيها حتى يتخذ منها الداعية مرجعاً له . كما يمكن إثارة هذه القضايا من خلال المستويات المختلفة للخطاب . إذ نستطيع أن نثيرها على صفحات المجلات التى تخاطب الجمهور مثل «منبر الإسلام» وغيرها . فبدلاً من أن تتحدث هذه المجلات عن دروس الهجرة فى كل عام ، يمكن أن تتحدث عن هذه القضايا وتعطى فيها أحكاماً وآراء ووجهات نظر مختلفة وناضجة . هذا بالإضافة إلى إثارتها فى مراكز الدعوة

والبحوث فى الخارج .. إلى آخر هذه المستويات المختلفة التى يمكن أن نفجر من خلالها هذه القضايا على مستويات واسعة عامة وخاصة ، علمية ودعوية وجماهيرية ، حتى إذا ما طالبنا الداعية بأن يتحدث فيها وجد عنده مادة من الأحكام الشرعية التى توضح هذه الأمور . إذ أن بعض هذه القضايا قد لا يفقهها الداعية ولا نستطيع أن نكلفه بدراستها دراسة دقيقة متأنية لأنه ليس هناك وقت لملاحقة كل هذه الأمور وشكراً .

د. محمد عبد الهادى أبو ريدة :

بسم الله الرحمن الرحيم..

لقد استمعت إلى كل ما قاله الأستاذ الدكتور/ جمال عطية ودونت نقاط لنفسى على أساس أننا نتحدث الآن عن تخاطر ملاحظات يحتاج الإنسان إلى مدة أطول لكى يفكر فيها كلها .

وأعتقد أن الموضوعات التى أشار إليها الدكتور جمال عطية مطروحة للكتابة وللتنفيذ على أساس المبدأ الأساسى الذى نتحدث عنه فى أول الأمر وهو البساطة فى العرض مع مراعاة الوقائع الملموسة التى يعيش فيها الإنسان المعاصر . والواقع أنى أثناء حديثه كنت أشعر بالحاجة إلى تعيين وتحديد المخاطب ، أى من مِنَ الناس سنخاطب ونعرض الإسلام عليهم . إذا كان المقصود عرض الإسلام على المسلمين فى داخل بلادهم بواسطة العلماء ، فإنى أشعر - على مستوى مساجد القاهرة على الأقل - أن الإمام أصبح على دراسة أو بعبارة أدق على درجة كبيرة من الوعى وإدراك الأوضاع التى يعيشها الإنسان المسلم ، بل إن بعضهم يقرأ فى العلم إلى درجة أن أحدهم كان يفسر الطواف حول الكعبة فى الحج على أنه سُنّة كونية عامة ، على أساس أن كل شيء يطوف أو يجول . وإن كان البعض يعتبر هذا شيء بعيد عن الواقع .. إلا أن الله وضع مبدأ عام وهو أنك ﴿لَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ وهذا يحتاج إلى تفسير على نطاق واسع ونطاق جزئى ، على أساس أنه ليس هناك تنافر وإنما هناك انسجام وقوانين كونية عامة . فحتى المجرات الضخمة تدور حول نفسها ، والمجرة التى نحن فيها (المجرة اللبنية أو التى يسمونها درب اللبانة) تدور حول نفسها . والعالم كله فى حالة دوران فهناك ما يدور فى ٢٤ ساعة ، وما يدور فى ٢٨٤ سنة مثل «أورانسوس» فى دورانه حول الشمس .

أعود فأقول إن خطيب المسجد مؤهل جداً بطريقته وبأسلوبه وبلغته السليمة القوية وإلمامه بالمشكلات حتى إنه أحياناً يتناول المشكلات اليومية للناس ، وهذا واقع أراه بنفسى . ورغم هذا فإن الحاجة

لاتزال ماسة إلى الشخص المؤهل لخطاب طائفتين من الناس ، طائفة الجاحدين أو الذين لا يريدون الدين ويقولون صراحة إنهم علمانيون . وقد قرأت مقالاً قريباً للدكتور أحمد حجازى عبد الناصر يشرح فيه ويدافع عن رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ وقد وجدت أن هذا الدفاع غير كاف وغير منطقى ، ولا أعرف حقيقة نية الكاتب من الأستاذ نجيب محفوظ . فقد كنت أنا ونجيب محفوظ زملاء دفعة واحدة فى الدراسة وتخرجنا معاً . ومن الكتب الحديثة التى قرأتها مؤخراً دراسة عن اتجاهات الأدب الحديث فى الغرب لفنيس كرود ، فالقلم يقتل الأديب والمفكر والإيمان . وقد تحدث الكتاب عن طائفة من المفكرين والأدباء منهم علماء بالدين أو يريدون أن يكونوا علماء بالدين رغم أنهم ليسوا متخصصين فيه . وفى الحقيقة أن الدين الإسلامى ليس سهلاً لكل واحد أن يتكلم فيه ويعتبر نفسه مفتياً . ويقول الكاتب لقد وجدت أنه لابد من الفصل الصالح بين الدين والدولة ، لماذا نفصل الدين عن الدولة .. هل من أجل رواية خيالية — أنا لا أريد أن أفسر كثيراً — لأننى حزين لما وصلت إليه أوضاع مصر الثقافية والعلمية والجامعية إلى درجة تفوق كل تصور . لقد اعتبر الذين كتبوا عن نجيب محفوظ أن هذه الرواية بالذات «أولاد حارتنا» رمز لإعلان انتهاء الدين حتى إن قرار الأكاديمية السويدية به عبارات قرأتها باللغة الإنجليزية عن أدب نجيب محفوظ تؤكد ذلك .

فى مشكلة الشباب فأنا والله مشغول جداً فى أعمال علمية وفى الوقت نفسه شاهدت بعض احتفالات الشباب فى وسائل الإعلام ، ورأيت شباب مصرى مراهق يلتفون حول مغنى واحد وفى حالة من الضوضاء الشديدة — حتى تخيلت أننا نعيش فى عالم غير العالم وسألت نفسى : إن التوجيه السليم ليس فى الصحافة أو فى الإذاعة أو فى التليفزيون فقط ؟ أين التوجيه الكافى للشباب أو للإنسان المسلم ؟ ففيما عدا البدايات البسيطة التى يتعلمها فى الدين فى المدرسة ولا تقدم له بطريقة يستطيع أن يهضمها . ولكن يُختار له أحياناً آيات من أصعب ما يكون بدلاً من الآيات التى أشار إليها مولانا الإمام الغزالى وهى الخاصة بالأشياء الكونية والأخلاقية والاجتماعية والإنسانية ولها أهمية كبيرة فى التكوين الأساسى . ولكن بعد ذلك نأتى للشباب بالضجة التى تعيشها المجتمعات الحديثة كلها ونتركهم فى غفلة من حقائق الإيمان الكبرى ، ونشغلهم إما بالتسلية وإما بالكسب من أجل الحياة المعاصرة . المهم أننى أتمنى أن أرى الأشياء التى نتحدث فيها وقد نفذت — وأقصد بها كل الموضوعات التى طرحها د. جمال عطية مثل التكافل

الاجتماعى ... الخ .

إن ما يشغلنى حالياً وبصراحة هو القرآن الكريم . حيث أبحث فيه منذ أربع سنوات ولا أخفى عليكم أنى قد كتبت لمؤتمر القمة الإسلامى المقبل شيئاً عن القرآن الكريم ومضمونه . وهم بالطبع سيعرضوا ما كتبته بالطريقة التى تناسب المؤتمر المقبل . ومع هذا مازلت مشغولاً بالقرآن . خاصة الترجمات الأخيرة التى ظهرت . وأظن أنكم سمعتم فى التليفزيون أو الإذاعة عن كتاب مستر «جاك دارك» وهذا رجل أعرفه شخصياً معرفة جيدة جداً ورأيته أكثر من مرة ، ورأيته فى الشتاء الماضى عندما زار القاهرة وألقى محاضرة فى المعهد الفرنسى ولكن لم أتمكن من حضورها ، وعرفت ممن حضروها أنه ناقش الآية الكريمة «لكل أجل كتاب» وطرح سؤال : لماذا لكل أجل كتاب . وكان بالطبع يقصد ما يقصده أى كاتب غربى وهو يكتب عن القرآن . لكننى مندهش كيف يصدر هذا الكلام عن أصول تعتبر نفسها منتمية إلى عالم شديد العقلانية يتعمق فى البحث ، ويحتاط فى الحكم بحيث لا يصدر حكماً إلا بعد أن يُدرس . وقد أحضرت الكتاب الأصلى لجاك دارك وأدرسه حالياً ؛ لأننى لازلت مندهشاً وأقول كيف يصدر هذا الكلام عن مفكر غربى وكيف يتخيل هكذا تخيلات غير حقيقية . المهم أننى لازلت أدرس هذا بالاشتراك مع بعض أبنائى وأرجو إن شاء الله أن أعلق على ترجمته وترجمتين أخريتين إحداهما : الترجمة القديمة التى قدمها برواجان للقرآن الكريم ، والترجمة الحديثة التى قدمها شخص اسمه رينيه . فهم يريدون أن يقدموا القرآن بطريقتهم وبدون مقدمات .

على كل حال نرجو من الله أن يوفقنا وأنا بإذن الله عاكف على هذا العمل حافظاً للقرآن وسأرى الترجمات وأكتب عنها بالعربية وإن شاء الله يكتب عنها آخرون بالإنجليزية والفرنسية إن شاء الله ، وشكراً .

أ. عبد الحليم محمد أحمد :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أن النقاط التى استمعت إليها كفيلة بتحقيق خطوة ونقلة كبيرة جداً فى مجال الدعوة الإسلامية . ومنها أن وسائل الدعوة تتنوع بتنوع الدعوة نفسها وبتنوع المدعوين . ولكنى فهمت أن المقصود بالمدعوين غير المسلمين أو العالم الخارجى . ونحن نعلم أن معظم الوسائل تؤدى فعلاً دوراً جيداً جداً بالنسبة للعالم الخارجى . ولكن كما ذكر الشيخ الغزالى والدكتور عبد الصبور مرزوق ، هناك معوقات كثيرة أمام الدعوة لغير المسلمين . مثل واقع العالم الإسلامى الذى لازال محل كلام نظرى . كما أن كل

رسالة موجهة للدعوة تتعرض لتشويش كبير جداً .

إن إقامة مجتمع مسلم جيد وصحيح يحتاج إلى وقت طويل ، فلا أقل من أن تتجه تجمعات إسلامية سواء فى الغرب أو فى منطقة العالم الإسلامى إلى إيجاد نوع من التجمع المحدود فى قرية صغيرة أو عمارة أو مُركز إسلامى فى منطقة ما يحاول إيجاد تطبيق جيد لكل القيم الإسلامية التى ذُكرت حتى يعتمد الدعاة دائماً على حقيقة الإسلام ولو كان فى هذه الدائرة الصغيرة . أما إذا كان الكلام موجهاً أو الدعوة موجهة للمسلمين فأعتقد أنه مبحث كبير جداً .

لقد استوقفنى من حديث الأخ الدكتور إشارته إلى إمكانية تصدى حزب الخضر لعلاج مشكلة تلوث البية وخطر لى أن لدينا قبل تلوث البيئة وبعدها «تلوث العقول» . فإذا كان حزب الخضر يمكن أن يتعرض لعلاج تلوث البيئة كأنه فرع من كثير من المشكلات العقلية . أما نحن وإذا كان التوجيه لدعوة المسلمين فنحن محتاجون لحزب آخر يطلق عليه «حزب البيض» لمحاولة علاج مشكلة تلوث العقول ، وشكراً .

أ. سعيد حسن :

شكراً لإتاحة فرصة التعقيب لى . فمن دواعى السرور أن يتاح لى النقاش مع من هم فى منزلة أساتذتى وأساتذة جيلى .

الفكرة الأساسية التى كانت فى ذهنى وأنا أستمع إلى أساتذتى الكرام هى : عندما نتحدث عن عرض الإسلام المعاصر وعندما نقول إنه لابد فى عرض الإسلام المعاصر أن يكون عالمياً فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو : لماذا يكون عالمياً ؟ ولمن الدعوة ولمن عرض الإسلام ؟

ففى تصورى أن أساتذتى متفقون على أن عملية عرض الإسلام فى هذه الظروف سواء فى النطاق المحلى أو فى النطاق العالمى ليس دراسة فى غرفة مغلقة لمجموعة من العلماء والمفكرين .. إنما هى عملية معقدة لها ظروفها المركبة . ولعل الأستاذ الكريم قد أشار لها عندما قال أننا بحاجة إلى حزب لمحاربة تلوث العقول . فهناك عملية تسميم تمارس بعدوانية شديدة على النطاق العالمى والنطاق المحلى وقد تعرض لها الكثيرون . ولعل أحد الأمثلة ولعله ليس أهمها ما كتبه «إدوارد سعيد» فى كتابه «تغطية الإسلام» . وما كتبه آخرون أيضاً . ففى تصورى عند الحديث عن عرض معاصر للإسلام ، يجب أن يتم التعرض لاستراتيجية الدعوة ، التى تحدد المقصود بالمخاطبة والمقصود بالعرض . وهذه قضية أساسية ، والتى تحدد أيضاً الأهداف المطلوبة محلياً على نطاق ديار

المسلمين الذين نشير إليهم بالعرب ، وفى نطاق ديار المسلمين غير العرب ، وفى نطاق العالم كله . وبغض النظر عن المستهدف وأغراض هذه الدعوة فمما لا شك فيه أن هناك نوع من التكامل فى مستهدفات الدعوة محلياً أو عالمياً . وحديثى عن ذلك ليس دعوة لغض النظر عن ضرورة التصدى للدعوة على النظام العالمى ككل وإنما هو دعوة لتحديد مستهدفات عملية الدعوة نظرياً ومستهدفاتها علمياً حتى يصبح الحديث عن ذلك والعمل فى ذلك قادراً على أن يحقق الهدف . أكتفى بذلك ، وشكراً .

د. عبد الوهاب المسيرى :

إننى سعيد للغاية بحضورى هذا الملتقى الإسلامى بالقاهرة على أمل أن نحاول وضع تصور لقضية فى غاية الأهمية وهى : الدعوة فى هذا العصر . فالدعوة مسألة ثابتة وتُمثل جزءاً من الفريضة الإسلامية وبالتالى فهى ليست زمنية .. لكن تطبيقها الآن فى هذا العصر بكل مقاييسه وقيمه ومشاكله هى القضية الأساسية وأعتقد أن الدكتور جمال وُفِق كثيراً فى عرض بانوراما شاملة للغاية تغطى إن لم يكن كُل فعلى الأقل معظم الاحتمالات ، بحيث يكون معروفاً لدينا المجالات التى نتحرك فيها .

القضية الكُبرى التى نواجهها ليس فى مجالات الدعوة فحسب وإنما فى كل المجالات الإسلامية وسنكتشف أيضاً مسألة ذات طابع حضارى عام بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية ، بمعنى أنها مشكلة يواجهها الماركسيون ، ويواجهها الليبراليون ، ويواجهها الجميع .. وهى البؤرة فى هذه البانوراما : هى نقطة الانطلاق .

هناك مصطلح أكثر الإشارة إليه ، نقلته عن أحد العلماء الغربيين يقول : (إمبريالية التقدم) بمعنى أن هناك مقولات تحليلية أساسية ونماذج أساسية يمكن أن تكون الإمبريالية منصرفة لهذه المقولات .. وسأضرب مثلاً عن إمبريالية التقدم . فكلنا نؤمن بضرورة التقدم وأن المفروض والمقصود من وجهة نظرى أن يفتح باب الاجتهاد بالنسبة لهذه المقولة ذاتها ، وأزعم أن جوهر هذه الحضارة الغربية العلمانية هو تحويل التقدم إلى مطلق بحيث نتحاور حول كيفية الوصول إلى التقدم على الطريقة الماركسية أو الطريقة الإمبريالية أو الطريقة الإسلامية ، لكن المطلق العلمانى تحدد مسبقاً فقد أكسب المعركة ولكنى قد خسرت الحرب منذ البداية وأعتقد أن نفس الشىء ينصرف إلى كلمة «العصر» فلا يوجد عصر حديث وإنما توجد حضارة غربية حديثة علمانية منتصرة ، وبالتالى لا يجب أن نتحدث عن أن نطلق كلمة

العصر على عوانها بهذا الشكل . ومن هنا أقول إننا نفتقد إلى التحكم فى المقولات ، بمعنى إننا لا نعيش فى عصر موزمبيقى ولا فى العصر الصينى ولا العصر الهندى ولا حتى فى العصر اليابانى لأن الحضارة اليابانية بعد أن حققت شيئاً من الخصوصية ، فإن ما يأتينا الآن من معلومات يدل على أنها فى حالة تراجع لأن الخصوصية اليابانية أخذت فى التآكل لأننى أزعم أن الخصوصية رغم أنها جوهر المشروع العلمانى .. فإن العلمانية المادية لابد وأن تقضى على الخصوصية فى نهاية الأمر . وفى الواقع أن عدد مجلة «التايم» الحالى يتعامل مع هذه المشكلة الفلسفية التى ظهرت بشكل آخر فى فرنسا عندما بدأوا الاحتجاج على الخصوصية الإسلامية . وأن عدد هذه المجلة يطرح لأول مرة – وأعتقد أن هذا تنازل من جانب علم الاجتماع الغربى – أن أمريكا لم تصهر الهويات كما يقولون ، أى أنها ليست متعددة حضارياً لكنها قد «فبركت» هوية جديدة ، وأنا أزعم أن هذا هو الأقرب إلى الصحة . فما حدث هو فبركة علمانية وعلى الجميع أن ينصاع إليها ويلتزم بها . كما أن الحديث عن التسامح العلمانى هو كذب وافتراء ، بمعنى أن لا أقبلك كمسيحى ولا تقبلنى كمسلم وإنما كلانا يلتقى على مستوى الهوية العلمانية ، بعد أن أبغض هويتى الإسلامية ويبغض الآخر هويته المسيحية ، وكلانا يصبح إنساناً علمانياً جديداً .

سأطرح تصوراً آخر وهو أن المشكلة ليست مشكلة الدعوة فى العصر ولكن قد تكون المشكلة أن تطرح بشكل آخر : كيف نستخرج من الإسلام ما يسمح بمحاكاة العصر ؟.. وأن تكون هذه نقطة الانطلاق لأن تركيب الإسلام مع العصر تعنى أن أعقل الإسلام ، وأن أرشد الإسلام وأن أُجمل الإسلام بحيث يكون مقبولاً للآخرين – وإن فعلت هذا فقد خسرت المعركة نهائياً .. لأن الواضح حقيقة أن هذا العصر قد حُدِدَ فى الغرب وأن العلمانيين العرب قد قبلوا هذا التحديد الغربى الذى تحدد فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ؛ لأن بعد هذا التاريخ بدأت تظهر الكوارث المعرفية والأخلاقية الكبرى فى الغرب ، لكن النموذج المعرفى العلمانى كان قد تشكل وتلقاه دعاة العلمانية فى العالم العربى دون أن يدرسوا أو يتعرفوا على إشكاليات وأزمة هذا العقل العلمانى الذى يتأمل فيه العقل الغربى ذاته . وبالتالى نجد مثلاً مقالات الدكتور «لويس عوض» عن الثورة الفرنسية كانت حسب اعتقادى فضيحة علمية أيام كان لايزال يتحدث عن الحرية والأخاء والمساواة و... و... الخ . مع أن كل الدراسات الحديثة – وعندى الآن ما لا يقل عن مائتى مرجع فى

هذا الموضوع – تتحدث عن حركات الإبادة داخل الثورة الفرنسية بعد عام واحد من الثورة أى قبل ظهور «روسبيير» .. فالحديث يدور عن «روسبيير» باعتباره ظاهرة حتمية داخل الثورة العلمانية ، وهكذا فإن باب الاجتهاد مفتوح للغرب لكن العلمانيين العرب نقلوا علم المعرفة العلمانى ، ومع الأسف تقبل الإسلاميون هذا التعريف وبالتالى سأسمح لنفسى بفتح باب الاجتهاد .

أنا أعتقد – على سبيل المثال – أن العصر الحديث ليس عصر العقل بالعكس هو عصر غير العقل أو عصر انهيار اليقين العلمى ، وبالتالى عصر انهيار اليقين العلمانى . هذا العصر لم يظهر من تحت عباءة «جون ستيوارت ميل» أو «جون ديور» ولكن جاء من تحت عباءة «نيتشه» الذى أعلن أنه لا يوجد يقين معرفى وبالتالى لا يمكن أن تكون هناك أخلاق ، وتلك هى الكارثة .. أى أن تساقط المنظومة المعرفية نتج عنها تساقط المنظومـة الأخلاقية ، وقد ترجم نيتشه هذا فى مقولة واحدة هى (لا يوجد إطلاق معرفى ولا إطلاق أخلاق) . وقد نتج عن هذا شىء طريف وهو إعلان «نيتشه» موت الإله . وفى الحقيقة أن إعلانه موت الإله هو فى الواقع إعلان سقوط الكل أى أنه لم تعد هناك كليات ، وما لم يكن هناك كليات يسقط الإنسان لأن الإنسان – ككيان – مفكر ، وجوهر تفكيره هو استخلاص الكليات من الجزئيات حتى يصل إلى مطلقات ما .

لقد كان جوهر التجربة العلمانية أن العقل الإنسانى يتعامل مع المادة ومن خلال تعامله مع المادة سيصل إلى قوانين الطبيعة ويستخلص من قوانين الطبيعة المطلقة أخلاقيات مطلقة .. فجاء «نيتشه» وأعلن أن هذا كذب وافتراء واستحالة وتغنى بهذا .. والفكر العلمانى الحديث نجم عن «نيتشه» وليس عن «جون ستيوارت ميل» أو «جون لوك» أو العقلية الغربية وهذه هى المشكلة الكبرى ، وهى أن هذا العقل قد أدى إلى دراسة المادة ومن خلال الدراسات المستفيضة أسقط كل المطلقات وأصبح أمام العدم المادى الكامل . وفى اعتقادى أن هذا هو جوهر الإلحاد الحقيقى .. فالإنسان لا ينكر وجود إله ، وإنما ينكر وجود الإنسان أيضاً لأن الإنسان المادى العلمانى لا يمكن إلا أن يرد ظاهرة الإنسان إلى ما هو دونها وتستمر حركة الرد إلى أن يصل إلى حركة المادة المتلقاة بما فى ذلك العقل ذاته وهذه مسألة معروفة فى تاريخ الفلسفة الغربية . فنفس الحركات العقلانية أدت إلى اللاعقلانية . لقد كان القرن الثامن عشر هو قرن «جون لوك» ولكنه أيضاً كان قرن «دافيد هيوم» و«بيرجلى» أى أن الموضوعية

المطلقة أدت إلى الذاتية المطلقة ، والإصرار على المادة أدى إلى الحسية .. والمشكلة الكبرى لدينا أننا لسنا مدركون ولا نتعامل كمسلمين مع هذا العصر بمنظور ناقد . وإنما نقف أمامه بمقولاتنا التحليلية .

وفى مسألة الحوار مع الديانات الأخرى ، أعتقد أن معلوماتنا عنها لازالت طفيفة ، وأزعم بعد دراسة ربع قرن عن اليهودية أنه لا شيء على الإطلاق يسمى «اليهودية» !! نعم توجد عقائد يهودية مختلفة ، ولكن اليهودية التى نتحاور معها ليست من العهد القديم ولا نتاج «التلمود» لأن التلمود لم يقرأه أحد ولا يتسنى لأحد قراءته لأنه سبعة عشر جزءاً ومتناقض . حتى إن فلاسفة اليهود أنفسهم لم يطلعوا عليه . «فمارتن فربر» الذى يعد أهم فلاسفة اليهود لم يطلع على التلمود إلا فى عيد ميلاده الستين !! أما اليهودية الحديثة فقد نجم معظمها عن «القبالة الهوريانية» وهى حركة صوفية . وبالتالى فعند الحوار معهم لا نجد حواراً معيناً ، لأن لديهم مجموعة سيناريوهات متناقضة .. فهى تركيب جيولوجى ، أى أنها ليست كل متكامل أى أنها دين تم تفكيكه إلى عناصر متناقضة . وأزعم أن المسيحية نفس الشيء . فالمسيحية قد تفككت أيضاً وبالتالى فإن مسألة الحوار مستحيلة لأنه لا يمكن أن نتحاور إلا مع إنسان لديه معتقدات محددة ثابتة يلتزم بها . والمرة الوحيدة التى دخلتُ فيها مناقشة فى الأديان الثلاثة كنت فى الأمم المتحدة أثناء مناقشة قرار الصهيونية كحركة عنصرية ، ودُعى الشيخ رؤوف شلبى للحديث عن الموضوع فاعتذر فطلبت أن أذهب . وكانت نقطة البدء هى إدراكى للأزمة المعرفية والأخلاقية فى الحضارة العلمانية ، أى أنه لا توجد مطلقات . فطلبت أن نحدد كمسلمين ومسيحيين ويهود مطلقات وأول مطلق – أؤمن به كمسلم ، وأشترك فيه مع المسيحيين واليهود أن الإله واحد متجاوز للطبيعة والتاريخ ، وانطلاقاً من هذا يصبح الإنسان مطلقاً لأن الله خلقه مختلفاً عن الطبيعة ، وانطلاقاً من هذا كله فإن الأخلاق تكتسب إطلاقها لأنه إذا كان الإله مطلق والإنسان مطلق ، فإن الأخلاقيات تكون مطلقة أى لا مجال للنسبية فيها . وبعد أن اتفقنا على هذا بدأت فى محاكمة إسرائيل من العهد القديم نفسه (لا تقتل .. لا تزنى .. ولا .. و.. الخ) وأعتقد أنى يومها قد كسبت المعركة لأنى أدخلتهم – ليس محاولة منى لتحسين الإسلام أو تحبيبه إليهم – عن طريق تعريف مبدئى حاد لجوهر أى إيمان دينى .

ولا يمكن الحديث عن إيمان دينى دون

الحديث عن مطلق ، ودون الحديث عن غيب ولذلك أنا أعتقد أنه لو لعبنا لعبة العقل خسرنا المعركة .. فلابد أن ندرك أن هناك غيباً إلى جانب العقل وأن العقل عاجز .. قد يدرك كيف تعمل الغسالة الكهربائية ولكنه لا يمكن أن يدرك كيف تعمل الغسالة الإنسانية فما بالك بإدارة المجتمع وما بالك بكل ظواهر هذا المجتمع . ومن هنا يمكن تجنيد العلم الحديث لأن العلم الحديث كما قال الأستاذ/ محمد سيد أحمد وهو أحسن من يرصد أزمة الحضارة العلمانية :

لقد كان فى الماضى .. كلما اتسعت المعرفة كلما تآكلت بقعة المجهول ، أما الآن فكلما تتسع بقعة المعرفة ، تتسع بالتالى بقعة المجهول عشر مرات .. أى أن إمبريالية العلم القديم ومحاولته السيطرة على الواقع سيطرة كاملة أصبحة وهماً .. وأى وهم : وأعتقد أنه من خلال هذا الحوار الذى نحدد فيه مطلقات - وكلمة «مطلقات» أساسية فى أى حوار مع الذات أو مع الآخر ، يمكن أن نكسب لأن الإسلام لم يتفكك بعد ، وهو الدين الوحيد فى العالم الآن . ومن معرفتى بالأديان أقول إن آسيا لم تخرج أى أديان وإنما أخرجت نظماً معرفية فاليهودية تآكلت كدين ، وبعد ضرب الحبشة انتهت أى بقايا للكنائس الحقيقية ، أى الكنيسة التى تدور حول مطلق دينى .. أما الإسلام فلم يكن فى تاريخه قط تركيباً جيولوجياً بسبب وجود سلطة مركزية دائمة تحدد ما هو الحلال وما هو الحرام وما هو جوهر الإيمان . وانطلاقاً من ذلك أستطيع الدخول فى حوار مع العالم بشرط أن أجاوره فى أرضيتى ؛ لأن ما الفائدة إن حاورت الحضارة العلمانية فى أرضيتها لأنهم سيكسبوا فوراً . فعلى سبيل المثال ، عند الحديث عن حقوق المرأة ، فإنه أعطى المرأة حقوقها أكثر منى بألف مرة فالمرأة فى الغرب أصبحت إنساناً مطلق الحرية والطفل والرجل والجميع ، ونقطة انطلاق أنا هى الذرية الناجمة عن هذه الحرية .. ماذا حدث لهذا المجتمع الذى حول الحرية الفردية إلى مطلق ؟ لأن هذا هو جوهر الحيلة لأنه عندما يحاورنى يحاورنى على أساس أن الحرية الفردية مطلق .

وفى قضية التلوث .. لو حاورناهم فى إطار علمانى فإنهم فى الواقع أقل ، لأنهم سيضعون ماكينة تنظيف الدنيا . لكنى أربط قضية التلوث بقضية العلمانية أيضاً .. فالإنسان العلمانى لا يمكن أن يشبع بطبيعته لأنه لابد وأن يستهلك ، لأن الخلاص فى النظام العلمانى من خلال السلع ومن خلال السعادة فى الدنيا فلابد وأن يدمر الكون . فثقب الأوزون مثلاً هو نتاج المنظومة المعرفية الأخلاقية التى ظهرت فى

عصر النهضة وقل نفس الشيء بالنسبة للمخدرات . وقد طورت أنا مصطلح اسمه «الجرائم العلمانية الصغرى» وأقول إن العلمانية طرحت فكرة الدولة كبديل للأسرة وكبديل للضمير .. هناك جرائم تتم على مستوى صغير لا يمكن للدولة أن تتدخل فيها ، ومن هذه الجرائم المخدرات . وما لم يكن هناك عملية ضبط اجتماعي مباشر فلن يمكن القضاء على المخدرات . لكن عملية الضبط الاجتماعي تتطلب جماعة متكافئة متراحمة ، والتراحم لابد أن يستلزم المطلق أي لا يمكن التراحم في إطار علماني . وإنما في الإطار العلماني لابد من التقاتل والتنافس لأن النموذج العلماني بطبيعته نموذج مادي أي نموذج ذري .

نأخذ مثلاً مشكلة الأسرة النووية . ففي الواقع أنها لم تصبح مشكلة أسرة نووية ومن الضروري أن نرصد باستمرار ما يحدث هناك . فهي لم تعد أسرة ممتدة ونووية وإنما أصبحت أسرة فقط . بل لم يعد في الغرب أسرة بعد أن انقرضت مسألة الزواج وحل محلها ما يسمى بالتعايش وحتى الزواج الذي يتم الآن إنما يتم في إطار تعاقدي هو أقرب إلى التعايش منه إلى الأسرة الحقيقية . بمعنى أنه في النموذج المادي الذري الذي هو نموذج ترشيد كل شيء ، بدأ يتم ترشيد العلاقات الإنسانية والتحكيم العقلي فيها بحيث لا يكون الشخص مجنوناً ويتورط في علاقة على مدى الحياة !! فالعلاقة تظل تعاقدية يومية وجوهر التعايش أن يقوم الإنسان صباحاً ليعيد تقييم من يعيش معه والآخر يفعل نفس الشيء ويعيد تقييم من يعيش معه ويقرر استمرار العلاقة ٢٤ ساعة أخرى .. إنها علاقة رشيدة تماماً خاضعة لحسابات المكسب والخسارة .

ومن الأشياء الأخرى المطروحة الآن كمطلقات كبرى ، حقوق الإنسان وحق تقرير المصير . ونحن كمسلمين لابد وأن تكون لنا رؤية أخرى فيهما . فحق تقرير المصير ليس بمطلق وحق الإنسان ليس بمطلق ، وإنما المطلقات نحددها نحن . فالإنسان يختلف عن الطبيعة ويختلف عن الحيوان ، ومن يقترب من هذه الحالة الإنسانية يجد أن الجوهر هو المساواة . وعلينا أن نحدد هذا الجوهر .

إننا يجب ألاّ ننسى أن التجربة العلمانية الكبرى في الغرب لم تحدد فقط هدف التقدم ، فهي قد تحدثت عن التقدم ووضعت مقاييسه وحددت إطاره ، ولكنها لم تتحدث عن الهدف أو الغاية . وبالتالي يصبح هدفي كمسلم أن أفعل ذلك . ولي ملاحظة صغيرة ، وهي أنني لست متفقهاً في علوم الدين ولم أقرأ كتب الفقه . لكن ما أعرفه عنها يسمح لي بالقول بأنه حتى

الفتاوى الصغيرة التى نسخر منها ، لم نعاملها حتى الآن بالاحترام الكافى . بمعنى أنه رغم معرفتنا بالمجتمع التقليدى ولغته المخصوصة والمختلفة عن لغتنا ، فنحن نعامل هذه الفتاوى باستخفاف شديد مع أننى أعتقد أن كثيراً من هذه الفتاوى - عند التعمق فيها - تحوى أشياء فى منتهى العمق بلغتها هى . وأضرب مثلاً على ذلك : لقد كان عندى خادم فى السعودية كنت أعطى له راتبه فيقول (ما تخلى يا بيه) . من منظور تعقلى أعتبر هذا تضييع لوقتى لأنه يعلم أنى سأدفع له .. ولكنى فجأة اكتشفت جوهر المجتمع التقليدى وهو أن المعاملات الاقتصادية الثانوية لابد وأن تُخبأ داخل خطاب إنسانى بمعنى أنه من الضرورى أن أنشىء معه علاقات إنسانية حتى يقبل أن يأخذ منى مالاً . نفس الأمر فى تعليم الجنس للناس . ففى المجتمع العلمانى يعطون للتلميذ كتاباً فى الجنس . أما فى المجتمعات التقليدية فهناك مؤسسات كبيرة تعمل على توصيل المعلومة للأطفال والكبار بطريقة لا تفقدهم البراءة . لذلك أعتقد أن كثيراً من كتب الفقه تحتاج لهذا الاحترام حتى تفك شفرتها وحتى نكتشف ما فيها من فكر فلسفى أحياناً يكون عميقاً وأحياناً تكون بعض الفتاوى عبارة عن تمرينات رياضية مثل «هل الطين المحتوى على الدود يفطر الصائم» وما أعرفه أن هذا عبارة عن تمرين رياضى مثله من يقول : «اشتريت منزلاً بجنيهين ثم بعد مائتين عام أتى من يريد شرائه بجنيهين ...الخ» . فهذه عبارة عن تمرين رياضى منطقى أكثر منه فتوى حقيقية ، وشكراً .

د. صلاح عبد المتعال :

بسم الله الرحمن الرحيم .. سأنزل من المطلق إلى النسبى وإلى الواقع . والذى يهمنى فى مجال عرض الإسلام عرض معاصر أن يتم بأسلوب أو منهج معاصر أو ملائم ؛ لأن فى العالم الإسلامى قوى تحاول تقديم الإسلام فى صورة تطبيقات جامدة وبعيدة عن جوانب الحياة خاصة الجانبين السياسى والاقتصادى . وأذكر أن مساعد وزير الداخلية حضر ندوة فى نقابة الأطباء وكان يتحدث عن الجماعات الدينية والدعوة فى الإطار الإسلامى فقال : لو أن شخصاً أقام مصلى فى ميدان التحرير وظل يصلى ويركع ويسجد ويعبد الله . فلن يتعرض له أحد فى شيء ، ولكن موضوع السياسة فقط لا شأن لكم به . وحين أشار إلى السياسة تحولت المسألة إلى الخط الأحمر . وأنا أعتقد أن العرض المعاصر تم منذ حركة الإخوان المسلمين حيث كان عرضاً عملياً أكثر منه عرض لفظى وشمل كل القضايا حتى قضايا التحرر الوطنى ، حيث رفعوا قضية الجهاد كشعار وتطبيق فى مواجهة تحديات الاستعمار الإنجليزى

والصهيونية واليهودية فى فلسطين ، وكان العرض عملياً حيث ذهبت فرق من المجاهدين والفدائيين إلى هذه المناطق .

إننا نجد فى الجانب السياسى للعرض المعاصر للإسلام تحديات كثيرة ، فالمقولات العصرية كالديمقراطية تضع لك سقفاً أو خطاً أحمر لا يجب أن تتجاوزه . ويتضح هذا فى تجارب مصر والأردن .. فالأردن دخل لعبة الديمقراطية ولكن بقيت وزارات لا يجوز للإسلاميين أن يتولوها ومنها وزارة التربية . وفى مصر نلحظ بوضوح عملية تفصيل القوانين فى مجلس الشعب والشورى ، وتقسيم الدوائر الانتخابية لمنع وإجهاض العمل الإسلامى العام . وفى تجربة الجزائر نجد أن القوى الخارجية تعمل من جانبها لإجهاد الحركة الإسلامية ، فإيطاليا على سبيل المثال تقدم (مليار و ٢٠٠ ألف دولار) لتصحيح الأوضاع فى الجزائر ، وبالطبع ليس هذا لوجه الديمقراطية ولوجه الإصلاح ولكن خشية أن يدخل الإسلاميون التجربة ويكتسحوا المجالس النيابية .

وفى الجانب الاقتصادى ، تجد تحديات عملية كثيرة .. فلك أن تستثمر كما تريد ولكن عندما تتكلم عن الربا المصرف وربا البنوك تقوم قائمة الدنيا . وهنا عليك إما أن تدخل فى نظام هامشى كنظام التعاونيات أو فى النظام الاشتراكى وهذه أنظمة ، يعلمون جيداً أنها لا تقوى على مواجهة النظم الرأسمالية .

وإذا وصلنا إلى الجانب الاجتماعى والتربوى نجد أنه فى بلاد الغرب وأمريكا يمكن أن يقيم الفرد مؤسسة اجتماعية خيرية ويكون مشكوراً ويدعم من قبل الدولة لكن هذا لا يجوز فى العالم الثالث أو فى العالم الإسلامى ، وخاصة فى مصر . فقانون الجمعيات لسنة ١٩٦٤ يعطى الدولة الحق فى حل أى جمعية تأخذ أى شعار سواء كان إسلامياً أو غير إسلامى مادام ضد إرادة الدولة . ليس الأمر كذلك فحسب بل إنهم بدأوا الآن يتدخلون فى عمل هذه الجمعيات ويفتشون عليها ويفرضون عليها نوع من الحجر ومن التهديد مثل ماذا تقصدون بالقصة كذا ؟ ماذا بين السطور ؟ ماذا تطلبون بالضبط ؟

وصل الأمر إلى هذا الحد حتى فى مجال إنشاء المدارس الخاصة التى تريد دعم برامجها بالبرامج الإسلامية ، وحتى فى مجال البحث العلمى الإنسانى الذى يعد محوراً أساسياً فى البحث العلمى تم حصار برامجه البحثية ، لدرجة صدور قرار بإلغاء وحدة البحوث الدينية والعقائد خشية حدوث فتنة طائفية . وهذا نوع من الخبل مع أن البلد يحتاج إلى مزيد من البحوث فى هذا

المجال . ولذلك نجد أنه يجب أن تواجه هذه الممارسات بتحد من الإسلاميين ، بمعنى أن يكون لدينا نوع من الحيل إزاء سياسات الدول الجامدة والمتعثرة فى البحث العلمى فلابد أن يكون هناك نوع من المؤسسات والتمويل وإعداد قوى بشرية واعية . إننا نجد لدى القوميين والعروبيين والمركزيين نوع من التكامل والتعاون فى عملية النشر وفى مناهضة التيار الإسلامى .

لقد أشار الدكتور جمال عطية إلى قضايا هامة جداً فى مجال العلوم الاجتماعية ومن أخطر هذه القضايا قضية وقت الفراغ . وبالطبع فإنه لا سلطان لأحد على وقت الإنسان ، ولكننا نجد أن الإعلام الغربى يحاول إجهاض الوقت ، وبالتالى فإن الأجهزة الإعلامية الإسلامية التابعة للغرب تردد ما يريد وتحاول أن تلبس الحياة الإسلامية والحياة المصرية لباس الحياة الغربية . ونحن نعلم أن وقت الفراغ هو وعاء الإبداع الحضارى فى جميع العصور .وفيما يتعلق بالأسرة التقليدية والأسرة الممتدة سنجد أن الأسرة النووية الصغيرة قد يقال إنها منتشرة فى المجتمع الصناعى ولكن سنجد أنها قد تحولت لديهم إلى أسرة معدلة يمكن توظيف قيمها فى عمليات التنمية . فى حين أنها فى العالم الإسلامى تعد من معوقات عملية التنمية ، لأسباب تتعلق بالقرابة والوساطة . لذلك أرى أنه من الضرورى أن نعيد النظر إلى مفهوم ومفاهيم الأسرة التقليدية والأسرة الممتدة والأسرة الصغيرة . وفى مجال الجريمة والانحراف فى علم الاجتماع نجد أنه من واجب المسلمين أن يكشفوا سقوط القانون الوضعى وخطورته فى التجريم والعقوبة . فهناك دائرة مفرغة فالمؤتمرات التى تعالج هذه القضايا كثيرة ومتزايدة ، ومنها المؤتمرات العالمية والإقليمية ، ولكنها بدون جدوى . ومن غريب الأمر أن القانون المصرى يقصر العقوبة فى جرائم الزنا والقمار على صاحب الدار أو صاحبة الدار فقط ، أما الفاعلون الأصليون فهم شهود شهود فقط . أى أنه لا يجرم ارتكاب هذه الجرائم .

أنتقل للنقطة الأخيرة وأتساءل ما هو التحدى المطلوب منا أن نواجهه ؟ وكيف يمكن تقديم الإسلام كمنظومة وكبديل حضارى يعيد صياغة نوعية الحياة التى بدأت تدور حول رفاهية الإنسان والرخاء .. بديل لحضارة الرجل الأبيض الذى يريد نقلها إلى الألوان الأخرى من الأجناس البشرية باعتباره هو السيد وهم أتباعه ، وما يترتب على ذلك من فرض لنوعية هذه الحياة المادية من استنزاف لموارد الأمة الإسلامية وقصرها على القطاع الاستهلاكى فى عملية الإنتاج . ما هو المطلوب إذن من دعاة الحركة الإسلامية

أو التيار الإسلامى . إننى أعتقد أن المطلوب أولاً هو الفهم الصحيح النقى للدين أو الفهم المعاصر له أو فهم الواقع بكل ما فيه .

إن الدعاة يحتاجون إلى مساعدة فكرية أو معمل فكرى أو مطبخ فكرى يمكن أن يهيىء لهم المعلومات لتصحيح المفاهيم الدينية من ناحية وتوضيح الواقع المعاصر من جميع أطرافه من ناحية أخرى . فهذا المعمل أو هذا المطبخ يجب أن يقدم لهم الوجبات أو الجرعات الملائمة . بدلاً من التحليق فى آفاق فكرية تقوم بها الصفوة من المفكرين ولا تنزل إلى مستوى البسطاء من الناس . إن هذا الأمر يحتاج إلى تنظيم وتمويل مادى وبشرى بالباحثين المتنوعة تخصصاتهم .

د. محمــد عمـــارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أحيى وأثنى على كل المفاهيم التى وردت فى حديث د. عبد الوهاب المسيرى وفى اعتقادى أن ليس هناك خلاف كبير مع د. جمال عطية حول العرض المعاصر للإسلام ؛ لأن هناك مفهومات لعبارة عرض الإسلام المعاصر .. مفهوم تطويع وتقنيات وعلوم العصر لتوصيل الإسلام وعرضه . فإذا كان علماء الكلام فى العصور القديمة كانوا يستفيدون من مستوى العلم فى عصرهم فى الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى وفى كثير من القضايا الكلامية ، فإن التطور العلمى الذى حدث فى العصر بما فيه مفهوم العصر أى مفهوم الحضارة الغربية يجب أن يتم بالاستفادة به . والمفهوم الثانى : تطويع الإسلام لعلوم الحضارة الغربية ولتقنيات العصر ، وهو أسلوب مرفوض ولا يرضاه أحد . فإذا كان المفهوم الثانى مفهوم مرفوض فلا أعتقد أن هناك خلافات بين ما طرحه الدكتور عبد الوهاب وبين ما عرضه الدكتور جمال . والنقاط التى يجب أن نشير إليها فى عجالة النقطة الأولى أننا إزاء الإسلام نواجه تحدى له جناحان : جناح يختزل الإسلام ويكاد يلغيه ، وإما أنه يقول أنه مجرد علاقة روحية بين الإنسان وخالقه تقف عند الشعائر والعبادات ، أو أنه ينفى عنه تماماً أنه مصدر المعرفة الحقيقية . وهناك جناح آخر لدى فئات من الإسلاميين وهم يعتبرون أن الدين باعتباره وضع إلهى هو المصدر الوحيد للمعرفة والحقيقة . وفى اعتقادى أن الإسلام كدين — وهذا موجود فى كثير من الكتابات الإسلاميـة — وكوضع إلهى هو هداية من الله سبحانه وتعالى للإنسان بين هدايات أخـرى خلقها الله وسخرها للإنسان . فهناك الحواس مصدر للهداية والمعرفة وهناك العقل والوجدان وهناك الدين . والله

سبحانه وتعالى يتحدث فى القرآن عن الحكمة فى نزول القرآن . صحيح أن بعض الناس يفسرون الحكمة بأنها السنة ، ولكن الحديث النبوى يُعرف الحكمة بأنها الإصابة فى غير النبوة ، وهناك الحديث الآخر «الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها» لأنها موجودة فى مصادر أخرى غير المصدر الدينى . إذن الدين هو هداية بين هدايات أخرى وعلى العقل المسلم أن يوازن بين هذه الهدايات فلا يقف موقف من يعزل الإسلام عن مصادر المعرفة ولا موقف الذى يجعل الإسلام المصدر الوحيد للمعرفة لأن كلا الموقفين غير دقيق .

النقطة الثانية .. إننى أحسست أن فى كثير من الكلام والعروض التى قدمت ضرورة التركيز على الواقع وضرورة التركيز على الكون وعلوم الكون وأنا أقول إن هذا بالنسبة للبيئة الإسلامية يعد رد فعل للتخلف فى دراسة الواقع ودراسة علوم الكون ، ولكن هنا أيضاً محظور لا يجب أن نقع فيه ، ووقعت فيه الحضارة الغربية وهو أن يكون الواقع والكون هو المصدر الأساسى أو الوحيد للمعرفة . وأقول إن التوازن ضرورى فى النظرة الإسلامية ، وأن الإسلام نسق متكامل وشامل بمعنى أنه يعتبر أن كلاً من عالم الغيب والعالم الكونى مصدر من مصادر المعرفة ، ويقف عند السنن الكونية ويقف عند السنن الاجتماعية بل ويقف عند السنن الجارية ويقف أيضاً باحترام عند السنن الخارقة . إذن النظرة الإسلامية هى النظرة المتكاملة فيما يتعلق بمصادر المعرفة وليست النظرة التى تركز فقط على الكون وعلى العلوم الكونية .

إننى أميل إلى الحديث عن عرض الإسلام فى مواجهة تحديات العصر أكثر من العرض العصرى للإسلام لأننا كأمة إسلامية نواجه تحديات ، منها تحديات ذاتية موروثة وهى مظاهر التخلف عن عصور التراجع للحضارة الإسلامية ، والذى جاءت الغزوة الغربية بما فيها من فكر استلاب حضارى لتحافظ عليه ، لتبقى الثغرات التى يدخل فيها هذا الغرور وهذا التحدى الغربى . فنحن نواجه تخلفنا الموروث ونواجه التحدى الغربى على مختلف المستويات المادية والفكرية . وأنا أتحفظ حول بعض النتائج وليس حول المقدمة فى تصوير العالم على أنه أصبح قرية صغيرة ، هذا صحيح لكن علينا أن ندرك تماماً المكان الذى وُضعنا فيه ، وهناك إصرار على أن نظل موضوعين فيه فى هذه القرية الصغيرة وحيث لا يُسمح لنا بأن نكون قوة فاعلة فى هذه القرية الصغيرة ، وهناك إصرار على أن نظل نحن المجنى علينا فى هذه القرية الصغيرة . وأنا أقول إن هذه الإشارة هامة لأن القضية ليست البحث عن نقاط الاشتراك بيننا وبين الآخر . بل إنه فى

مرحلة الاستضعاف تكون المهمة الكبرى هى البحث عن نقاط التميز ولو كنا فى موقع القوة لكانت كل الحوارات بالنسبة لنا مفيدة وكل العلاقات بالنسبة لنا مفيدة وإزالة الحدود والحواجز بالنسبة لنا مفيدة أيضاً ، وهذا ما مارسته الحضارة الإسلامية فى عصر قوتها عندما كان هناك انفتاح لا حدود له على الحضارة والثقافات الأخرى . وأنا أقول إننا نحتاج إلى نموذج (ابن عربى) – وقد أشرت إليه سابقاً – الذى جعل قلبه وفؤاده مسرحاً لكل العقائد والديانات فى العصر الذى كان موجوداً به وهو عصر الغزوات الصليبية والتتارية . لقد كانت منظومة «ابن عربى» أو مفهومه يعنى فتح الأبواب أمام الأقوياء ليكتسحوا الضعفاء فى ذلك العصر بينما كان شعار (ابن تيمية) هو «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم» . ففى مرحلة الاستضعاف ومرحلة الهجوم على الحضارة الإسلامية يجب أن نبحث عن نقاط التمايز ولذلك فأنا أحياناً – وأنا ناقد لكل الإسلاميين الذين يقفوا عند الشكليات والمظاهر أقول إنهم أقفال وأقفال إسلامية ونحن فى عصور الاجتياح فى حاجة لمزيد من الأقفال فى حاجة إلى أحجار توضع على طريق البلدوزارات التى تسحقنا ولكن بشرط أن نوظفها على أنها فى مواجهة هذا التحدى وليس فى مواجهتنا نحن الذين نحاول أن نجدد ونصوغ منظومة إسلامية . ولذلك أيضاً أقول إن مشكلاتنا غير مشكلات الآخرين حتى فى القرية الصغيرة . فمثلاً الاغتراب فى الغرب هو ترف المجتمع الذى به الوفرة المادية أما الاغتراب عندى فيعنى اقتلاع الفلسطينى من أرضه . فالمشكلات مختلفة حتى فى القرية الصغيرة التى وضعنا فيها بالفعل . ولذلك فإن ثورة الشباب لدينا لها منطلقات ولها أهداف مغايرة تماماً لما هو عليه الحال بالغرب . وهناك إشارة وردت فى بعض المدخلات حول إمكانية ورود التغيير من المسلمين الموجودين فى الغرب وأنا أقول إن لله سبحانه وتعالى فى التغيير سنن ، وأن هذه السنن هى التى اقتضت أن تكون البعثة فى أم القرى وهذا ما جعل الهجرة من البداوة للمدن ؛ لأن الهجرة تعني تحضر وانتقال من البداوة للمدن . وأنا أقول إن صراعنا التاريخى والحضارى مع القوى الأخرى تتارية وصليبية وغربية حديثة إشارة وصدق على أن المركز له دور فى كل مراحل التغيير والمواجهات . وأنا أعتقد أن الكلمات التى تقول إنه لا يوجد مشروع عربى بدون قيادة مصرية ولا يوجد مشروع إسلامى دون قيادة عربية ، أعتقد أن هذا ثمرة وحصيلة لخبرة الصراعات التاريخية التى دارت ولعمليات التغيير التى دارت . «فصلاح الدين» لو ظل فى الموصل لما فعل

شيئاً . فللمكان المركز دور فى فلسفة التغيير وفى إمكانات التغيير .

لقد ورد كلام عن الإرهاب . وأنا بودى ونحن نحاور الآخرين أن نوضح أن مصطلحاتنا سرقت منا وسرقت مضامين المصطلحات فالإرهاب بالمصطلح القرآنى ليس هو العنف الذى يتحدثون عنه اليوم ، إنما هو تخويف لتجنب القتل ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ فهو مجرد تخويف كى لا تقع فى القتال فالإرهاب يختلف عن العنف الذى يعرف به الآن .

وعن الحوار مع الآخرين أقول يجب ألا يكون الحوار بيننا وبينهم مزايدة نقول فيها إن لدينا ما عندكم وأكثر ولدينا ما عندكم قبل أربعة عشر قرناً من الزمان ؛ لأن ما لدينا يخالف ما لديهم فى الحقيقة . وفى هذا أثنى على ما قاله د. عبد الوهاب فى مفاهيم الحرية ومفاهيم حقوق الإنسان وكثير من المفاهيم . فالقضية ليست أن أقول إن لدينا ما لدى الغرب أو أكثر مما لدى الغرب ؛ لأن ما لدينا من مفاهيم يخالف المفاهيم الغربية . لذلك فالمطلوب أن نعرض الإسلام فى مواجهة تحديات العصر وأعتقد أن هذا ليس مخالفاً لما طرحه الدكتور جمال عطية . وشكراً .

د. حسن رجب :

بسم الله الرحمن الرحيم .. والصلاة والسلام على رسول الله . أشكر الأخ جمال عطية الذى قدم لنا هذه القضية التى أرى أنها قضية متجددة ، ويجب أن تبقى متجددة بمعنى أن قضية الدعوة ومضمونها وأساليبها والقائمين بها هى قضية تختلف من وقت لآخر ويجب أن نعيد النظر فيها وأن نستحدث أشياء أخرى ونعدل فيما تصنع وبالتالى هى قضية يجب أن تكون مطروحة على الدوام ، وما نقوله اليوم هو فاتحة وأرجو أن يكون فاتحة صغيرة يعقبها جلسات أخرى ؛ لأن قضيتنا الأساسية هى قضية الدعوة وقضية الإسلام .. لكن طبعاً الوقت تأخر . ولى على هذا الحوار ملاحظتان صغيرتان الأول : مقولة « القرية العالمية» التى طرحها (مارشال ماكلوهان) فالحقيقة أن العالم أصبح قرية عالمية من الناحية التكنولوجية فقط ، وليس من الناحية الفكرية . فالغلبة التكنولوجية والوسائل المتقدمة إعلامياً استطاعت بالفعل أن تصل إلى أطراف الأرض ولكنها لم تستطع أن تصل إلى البشر ، ولهذا لا يجب أن نعطى هذا الأمر أكثر مما يستحقه خاصة أن هناك ردة تكنولوجية الآن وهذه قضية علمية مطروحة فالاتصال الجماهيرى ينكمش والناس ترفض - فى كثير من أنحاء الأرض حتى فى العالم الغربى المتقدم - التكنولوجيا المتقدمة الشاملة أو «Big-brother» أى «الأخ الأكبر» الذى

يملك كل شيء والهيمنة الكاملة لمن يملك هذه الوسائل ويستطيع أن ينشر أفكاره ومفاهيمه فى كل لحظة ، وفى كل مكان ، فهذه الأمور أصبحت مرفوضة حتى فى بلادها من طوائف كثيرة ولا يجب أن نعطى ذلك ثقلاً كبيراً . ويجب أن ندرس كل وسائل التكنولوجيا المتقدمة فى الإعلام الذى لم يعد يسير فقط بالوسائل العامة المعروفة ، بل وبالكمبيوتر وبأساليب كثيرة متطورة نستطيع أن نستفيد منها لكن لا يجوز أن نعطيها حجماً أكبر من حجمها ولا ثقلاً أعظم من ثقلها . وهذه نقطة فى الوسائل أرجو أن تكون فى يوم من الأيام مجال مناقشة . فالوسائل قضية تختلف حولها وكذلك أساليب العرض التى تطورت كثيراً فبعد أن كان أسلوب الاعتذار الدفاعى سائداً لفترة طويلة من الزمان ، ظهرت أساليب التحدى والهجوم .. الخ .

إننى أعتقد أن فى الإسلام أشياء كثيرة يمكن أن تقدم ويجب أن تقدم إلى الناس . وبالطبع فإن مستويات الناس تختلف جسب مستويات الثقافة والحضارة والعلم سواء فى بلادنا أو فى بلاد أخرى فى الغرب والجنوب والشمال . وكل متلقى له وسيلة وله مضمون مختلف ، وإن كان الإسلام واحداً . فمنطق الحوار المنطلق والدعوة لابد أن يكون مختلفاً .

القضية الحقيقية التى أطرحها هى هل يمكن أن نفصل القضايا النظرية الفكرية عن الفعل ؟ بمعنى أن نتحدث عن حقوق الإنسان فى الإسلام ونترك التصدى لحقوق الإنسان «Humman Rights» لمنظمة العفو الدولية ، وهى منظمة غير إسلامية بينما نحن أولى بذلك ؟ وهذه قضايا أرجو أن تكون مطروحة فى المستقبل . فليس من المفيد أن نتحدث عن عظمة الإسلام فى قضايا محددة دون أن يكون لدينا نشاط من أى نوع ؟ ومن هذا أننا لا صوت لنا عندما يتعرض الناس للعسف والقهر والتعذيب فى بلادنا وغير بلادنا ، ولا نرى جهود إسلامية تتحدث عن نظم الإسلام وقواعد الإسلام ودور الإسلام ومشاركة المسلمين . وبالطبع هناك حساسيات تمنعنا فى كثير من الأحيان من الحديث فى قضايا مثل زكاة الركاز والمشاركة والتعاون ؛ لأنها تغضب بعض الدول . وقد صودرت أشياء صغيرة وصحف أكثر من مرة فى السعودية وفى دول أخرى إسلامية لأنها تعرضت لهذه القضايا . وهذه قضية يجب أن تطرح لكى نحدد وندرك متى وأين وكيف وإلى أى مدى يمكن أن نتحدث فى البلاد الإسلامية فمشكلتنا فى الواقع ليست مع الغير فقط ولكنها فى أنفسنا أيضاً وشكراً ..

د. محمود حمدى زقزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فيما يتعلق

بالأهداف لابد أن يكون أمام الداعية أهداف خمسة ومحددة ، وأن تكون لديه وسائل مرنة حتى يستطيع أن يقوم بعمله خير قيام . فأهدافنا فى الدعوة الإسلامية هى أهداف من الممكن أن نقول إنها داخلية وخارجية . أهداف داخلية : لتحصين الجبهة الداخلية وتحصين المؤمنين وتثبيت إيمان المؤمن فالدعوة موجهة للمسلمين . وفى الجبهة الخارجية : الدفاع عن الدعوة الإسلامية ضد التيارات الأخرى كما أشار إلى ذلك الأخ د . محمد عمارة . والمشكلة فى الواقع الإسلامى تنخفض الدعوة الإسلامية وتعلو تبعاً للحالة التى عليها الأمة الإسلامية فإذا كانت الأمة فى حالة متخلفة فالدعوة الإسلامية لن تجد صدى ولن تجد آذاناً لأن القرآن الكريم يقول :

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾

إذن «إننى من المسلمين» تأتى بعد الدعوة إلى الله والعمل الصالح ، ولكن نحن عندنا انفصام تام بين النظرية والتطبيق ، نتحدث كثيراً عن الإسلام ولكننا لا نعيش الإسلام . وهذه مشكلة المسلمين فالحديث عن الإسلام كثير جداً ، لكن أن نعيش الإسلام ونحيا فى قيم الإسلام فهذا شىء آخر . ومن هنا عندما أقدم الإسلام إلى الغرب ، فالإسلام مرتبط بواقع الأمة الاسلامية ، ولذلك دائماً تثار المقارنة . ويقال إن الأمة الإسلامية متخلفة ؛ لأنها تدين بالإسلام والغرب متقدم لأنه يدين بالمسيحية ، وهذه مقولة ينشرها كثير من المستشرقين حتى يومنا هذا . وهى مقولة مغلوطة تماماً.

فيما يتعلق بالنقطة التى أثيرت كثيراً وهى هل تسطع شمس الإسلام مرة أخرى من الغرب أم من مكان آخر . ففى الواقع أن هناك فرصة ذهبية للإسلام فى الغرب ولكن المسلمين فى الغرب يفسدون هذه الفرصة ؛ لأنهم يقدمون نماذج سيئة للإسلام ، وبالتالى ينفرون منه وأذكر للدلالة على ذلك مثالاً بسيطاً لما يحدث فى أوربا . فقد حدث أن كان طالباً مسيحى فى جامعة كولونيا بألمانيا يدرس الإسلام فى قسم الدراسات الإسلامية ومعه مصحف يقرأ فيه فدخل عليه مسلم ألمانى – وهم هناك كالسعوديين جلباب أبيض ولحية طويلة وهذا هو شعار الإسلام – فنزع منه المصحف بطريقة عنيفة وقال له : أنت كافر .. لا يصح أن تمس هذا القرآن . وهذا نموذج من النماذج الموجودة فى الغرب ليس فقط من جانب المسلمين الشرقيين بل حتى المسلمين الأوربيين ، أصبح العفن الذى فى عقول المسلمين يتسرب إلى عقول هؤلاء الناس . وهناك ظاهرة إسلامية موجودة فى الغرب يمكن استغلالها إلى أبعد مدى لأن الإنسان إذا فكر قبل

الحرب العالمية الثانية كان الوجود الإسلامى فى الغرب محدوداً جداً والمساجد الموجودة بالعواصم الأوربية محدودة . أما اليوم فهناك المئات من المساجد فى الغرب وفى كثير من البلاد وحتى فى القرى ، وبسبب ما تتمتع به هذه البلاد من الحرية الفكرية تتاح الفرص للناس ليتحدثوا كما يحلوا لهم . والقضية أن هناك أيضاً انفصام بين أجهزة الدعوة الإسلامية ، حيث نجد أن الداعية الإسلامى يخرج من الأزهر مركـز الاعتدال ، لكن هناك داعية يخرج من السعودية وهو أينما يحل ينسبب الخلاف والانشقاق فهو يذهب لغرب أفريقيا يدعو الناس فيُقسم الناس إلى قبوريين وغير قبوريين بعد أن كانوا وحدة واحدة . وهناك أيضاً عدم فهم الداعية للتيارات المعاصرة ، فلابد أن يكون لديه أفق واسع وفهم لما يدور حوله .

فى العام الماضى ذهب أحد الزملاء من كلية أصول الدين إلى سويسرا وزار المركز الإسلامى هناك فوجد داعية يرتدى جلباباً أبيض أيضاً وملتح . فسأل الداعية الزميل : ماذا تدرس بالأزهر ؟ فأجابه : أدرس عقيدة وفلسفة . فرد عليه : يا شيخ ما تعرف أن الفلسفة حرام وكفر ..!! فرد عليه : أنا مندهش فقط من شيء واحد هو كيف أتيت أنت إلى هنا بهذه العقلية ..؟!

هذه نماذج تنفّر الناس من الإسلام ، لذلك لابد من الاهتمام بتكوين الداعية من ناحية والاهتمام أيضاً بالتنسيق بين أجهزة الدعوة الإسلامية فى شتى مشارق الأرض ومغاربها ؛ لأن التنسيق بين أجهزة الدعوة الإسلامية مفقود حتى فى البلد . ففى مصر نجد أن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية فى واد والأزهر فى واد آخر وهكذا .. وكل جهة تعمل لنفسها وهذا التوزع والتمزق الموجود فى أجهزة الدعوة الإسلامية موجود فى الأمة الإسلامية . إذن كيف نقدم الإسلام لغيرنا ؛ لأننا مع الغير كما قال الأخ الدكتور جمال .. فى مواجهة .. ولكى نستطيع أن ننتصر فى هذه المواجهة لابد أن نقدم النموذج الطيب والمثل الطيب حتى يتحقق قول الله تعالى : ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾ فالدعوة مرتبطة بالعمل الصالح ولذلك لا يجوز أن يكون هناك انفصام بين النظرية والتطبيق فى عرض الإسلام وشكراً .

تعقيب د. جمال عطية على الحوار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشكركم جميعاً على ما أبديتم من ملاحظات مفيدة وسيكون لها إن شاء الله أثر فى تطوير وتعميق هذه الفكرة وفقط أريد أن أوضح ثلاثة أمور أشعر أنها كانت غير واضحة حتى تكتمل الصورة .

وأقول : إنه يجب ألاّ ننسى المصدر الحقيقى وراء هذه المواجهات التى تمثل السلطة فى مختلف بلادنا . فالمعركة معركة عالمية وبعد انهيار المعسكر الشرقى أصبحت مركزة فى قوة أو جبهة واحدة ، ولذلك اخترت هذا المنطلق أما باقى السمات والخصائص فستأتى ضمن المنظومة ، ولكن من هذا المنطلق العالمى .

الأمر الثانى : الذى أريد أن أوضحه هو من المخاطبون بهذا العرض أو هذه الدعوة الإسلامية .

لقد قصد أن يكون المخاطبون هم مثقفو الغرب وليست الحكومات الغربية أو الأفراد العاديين فى الغرب . فالمقصود الفئة المثقفة التى تملك وسائل الفكر والإعلام وغير ذلك . فعلى مستوى هؤلاء المثقفين يكون توجيه الخطاب ، ومنهم تنتقل القضية إلى المحافل الدولية سواء كانت مؤتمرات حكومية أو مؤتمرات علمية أو غير ذلك من المحافل المتخصصة التى تثار فيها مختلف هذه المشاكل . وإذا وجدت المادة فسيكون أمام مندوبى المسلمين فى مختلف هذه المحافل الدولية مادة يتحدثون بها ويعبرون عن وجهة نظر الإسلام حتى لو لم يكونوا مقتنعين بالإسلام فى سلوكهم ، فهم سيشعرون أنهم بذلك لهم رأى ولهم هوية تعبر عنها هذه الآراء . إذا حددنا «المخاطبون» على هذا النحو يصبح أثر هذا على المسلمين فى تصورى إيجابياً . إذ مازال عندنا عقدة «الخواجة» أى حينما يتحدث أحد الغربيين كلاماً جيداً نسارع إلى ترجمته وإلى الاستدلال به على وجهة نظرنا ويجد قبولاً عاماً . فلا أثر لاهتمامنا بمخاطبة الغرب على إهمالنا للمخاطبين المحليين . بل إن الانعكاسات والصدى ستأتى بسرعة .

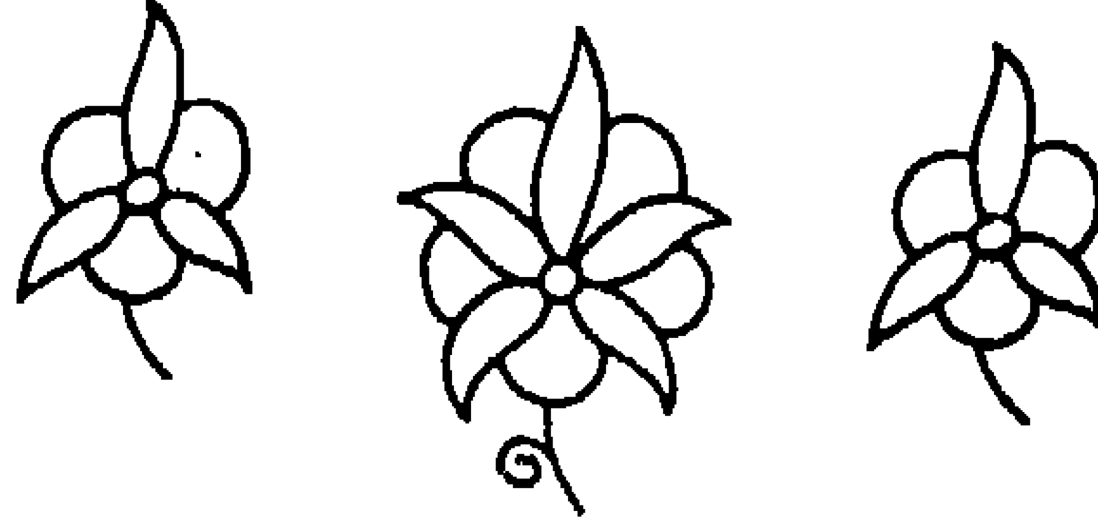
أخيراً إذا تحدد المخاطبون على هذا النحو ، وتحددت الرسالة على هذا النحو بقى أن نختار الرسول الذى يناسب هذه الرسالة وهؤلاء المخاطبين . وهنا تأتى عملية إعداد الدعاة على المستوى المناسب لهذه الدعوة الكبيرة ولهؤلاء المخاطبين المثقفين . والواقع أن إعداد دعاة للغرب – حالياً غير واردة بالمرة لأنها تؤدى إلى نتيجة عكسية . إذ يؤثر بعضهم تأثيراً سيئاً كما أشار أحد الأخوة . وهناك أمثلة عديدة فى كل البلاد التى زرناها ووجدنا فيها دعاة لا يتقنون لغة البلاد التى يعملون فيها ولا يعرفون عقليتهم ولا مشاكلهم ولا أى شىء ، وإنما يكررون أشياء حفظوها وليس لها قبول بالمرة لدى هؤلاء . هذه فقط الأمور الثلاثة التى أردت أن أوضح بها وجهة نظرى .

أكرر شكرى لكم جميعاً والسلام

عليكم ورحمة الله وبركاته .

د. محمود حمدى زقزوق :

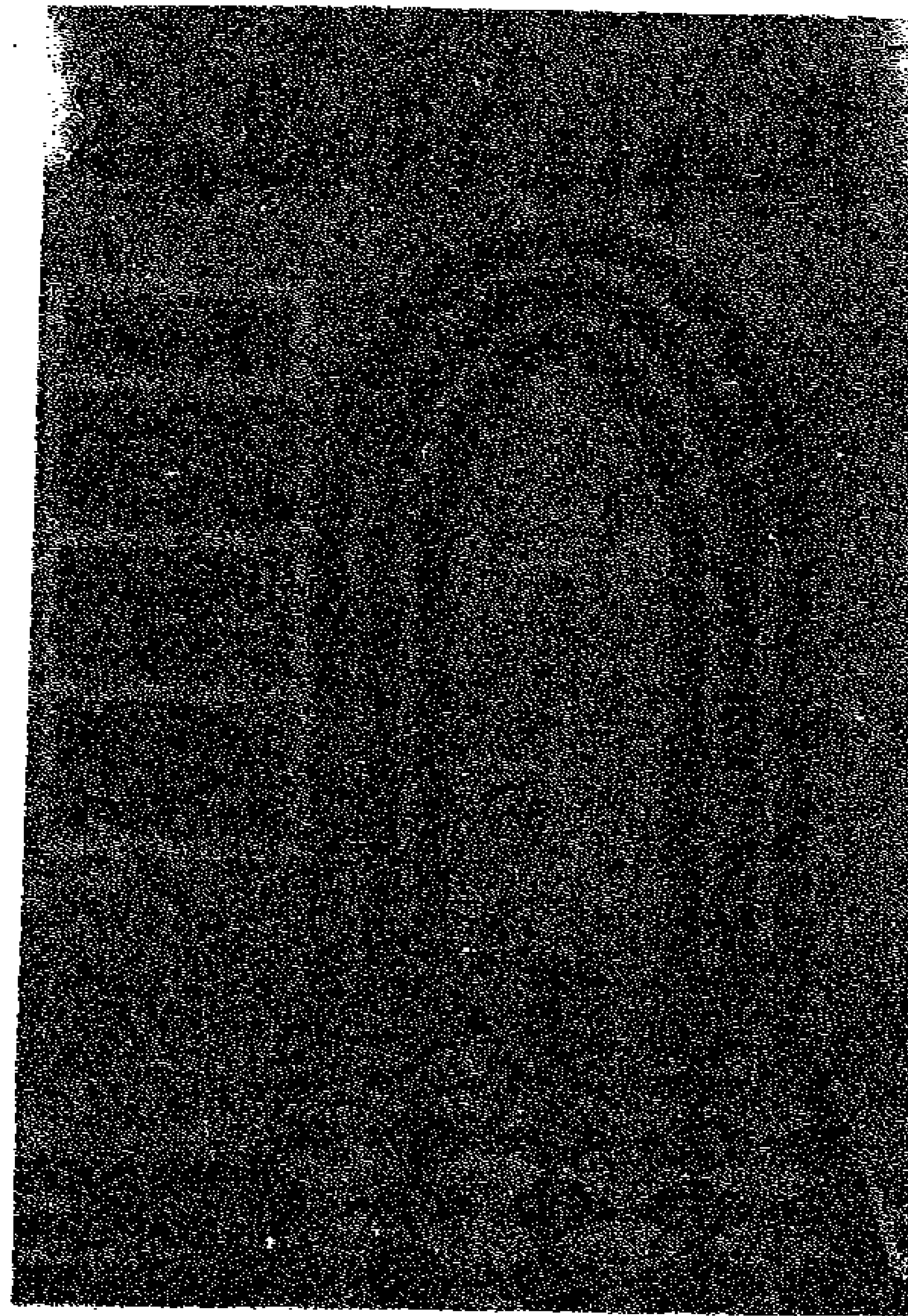
الشكر الجزيل للأخ الأستاذ الدكتور جمال عطية على محاضرته القيمة وشكراً جزيلاً لكم جميعاً وإلى اللقاء إن شاء الله فى أمسية قادمة . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



البنوك الإسلامية

بين الحرية والتنظيم ـ التقليد والاجتهاد
النظرية والتطبيق

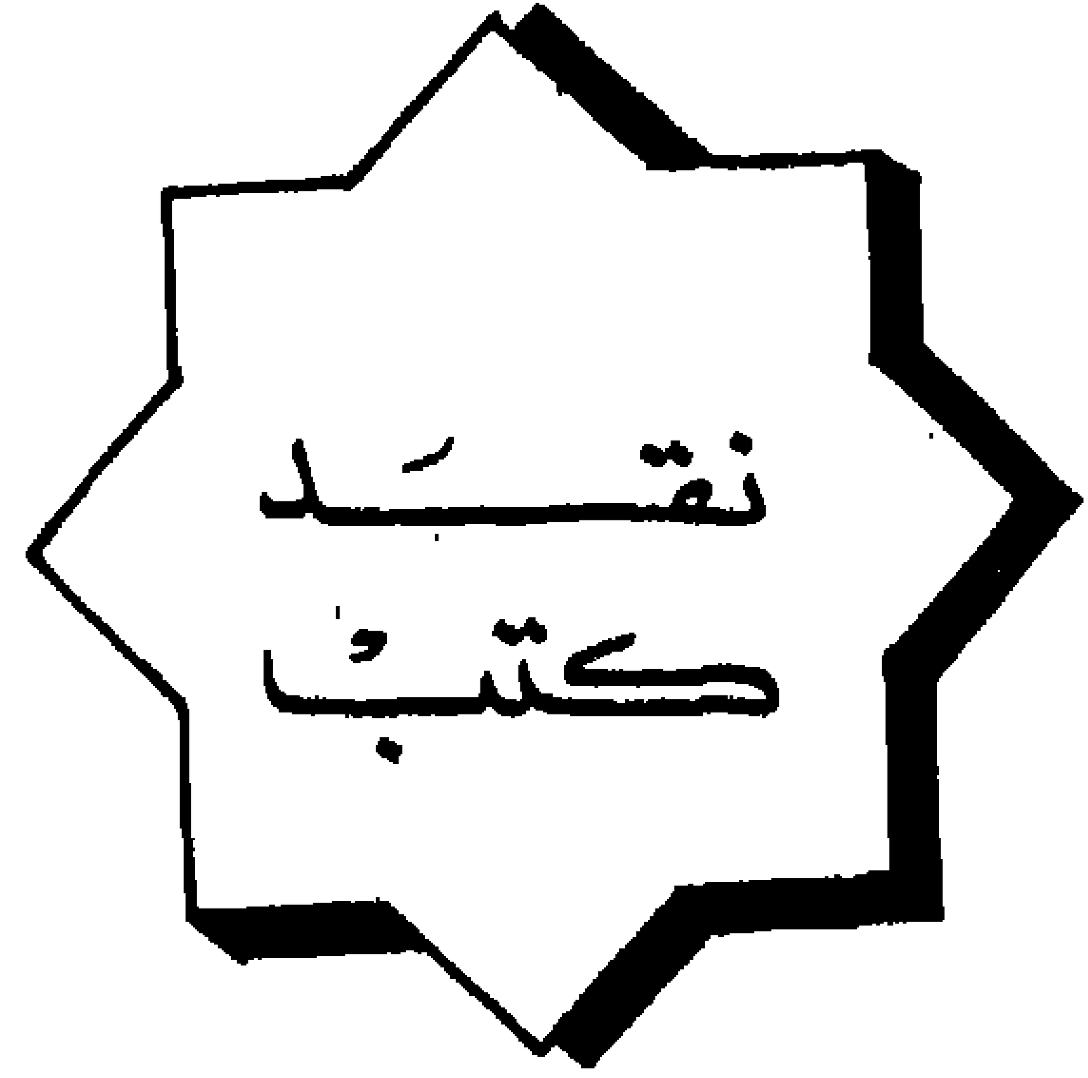
د. جمال الدين عطية



ـ البنوك الإسلامية واقعاً وجد ليبقى ، فالقضية الآن ترشيدها وتوجيهها .

ـ إن نجاح البنوك الإسلامية بداية للتحرر من النظام الربوى الذى هو أحد أعمدة النظام الاقتصادى الرأسمالى ومن ثم كان الاهتمام الغربى بهذا الوليد الذى يحمل بين يديه عناصر نظام اقتصادى عالمى جديد .

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت



نظرات فى كتاب
الصَّحوة الإسلاميَّة
بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم

عرض : حامد عبد الماجد قويسى

كالعهد به دائما يأتى الكتاب الأخير لداعية الدكتور / يوسف القرضاوى والمعنـون «**بالصحوة الإسلاميـة بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**» ليسد نقصاً حقيقياً فى رؤية العاملين للإسلام ، وليصحح كثيراً من الرؤى فى ميدان الفكر الحركى الإسلامى منحازاً به للأصالة ومبتعداً به - فى الوقت نفسه - من الانحراف وما يجره من مآسى ... يأتى هذا الكتاب كما يقول المؤلف فى إطار (فقه الاختلاف) ، وهو أحد أنواع خمسة من الفقه ينبغى التركيز عليها ؛ لأننا أحوج ما نكون إليها وهى :

١ - **فقه المقاصد** : الذى لا يقف عند جزئيات الشريعة بل ينفذ منها إلى كلياتها وأهدافها فى كل جوانب الحياة لإبراز العناية بالمقاصد الاجتماعية خاصة ، استكمالاً للعمل الرائد الذى قام به الإمام الشاطبى فى «الموافقات» ..

٢ - **فقه الأولويات** : ومراتب الأعمال ، وكيف تحدد الحركة الإسلامية - فى كل قطر وفى العالم أجمع - أولويات القضايا فى العمل التغييرى والدعوى فى ضوء فقه الشريعة فى إطار فقه الواقع العملى ...

٣ - **فقه السنن** : وهو فقه القوانين الكونية والاجتماعية التى أقام الله عليها عالمنا ، ولابد من التفاعل معها - وفق شروطها - لإنجاز أى تغيير حقيقى مثل سنن التغيير ، والنصر ، والتدرج .. الخ .

٤ - فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد : وهو مبنى على فقه الواقع ودراسته دراسة علمية ، مبنية على ما يسّره لنا عصرنا من معلومات وإمكانات ، وهو فقه مهم جداً فى إطار عصرنا الذى تختلط المصالح بالمفاسد بدرجة يصعب على الكثيرين التمييز بينها ، ويدور الموقف الحركى بين طرفىّ الإفراط والتفريط ، وكليهما يبتعد عن الأصالة ، ويقع فى الانحراف .

٥ - فقه الاختلاف : والذى يقوم على أساس الاعتراف باختلاف «التنوع» ، لا اختلاف «التضاد والنفى» ، ويرى أن اختلاف التنوع ليس خطراً - خصوصاً فى مسائل الفروع ، وبعض الأصول غير الأساسية - إنما الخطر فى اختلاف التضاد المفضى إلى التفرق والتعادى الذى حذرنا من الله ورسوله ..

وبرؤية العالم العامل يقول د . القرضاوى : إن وجود أعداء للحركة الإسلامية المعاصرة من خارجها يحاربونها أمر مفهوم ومنطقى اقتضته سنة التدافع بين الحق والباطل ، أما أن يكون عدوها من داخلها ، فيضرب بعضها بعضاً ، وأن يكون بأسها بينها فهو الأمر المُزعج والمؤرّق حقاً ، ويرى د . القرضاوى أنه «لا مانع أن تتعدد الجماعات العاملة لنصرة الإسلام ، إذا كان تعدد تنوع وتخصص ، لا تعدد تعارض وتناقض .. على أن يتم بين الجميع قدر من التعاون والتنسيق حتى يكمل بعضها بعضاً فى تحديد الأهداف وترتيبها ، وتحديد الوسائل ومراحلها ، وأن يقفوا فى القضايا المصيرية ، والهموم المشتركة صفاً واحداً ..

ويقسم المؤلف كتابه إلى تمهيد وثلاثة أبواب .. ففى التمهيد يحدد أنواع الخلاف وأسبابه ، ويحددها فى نوعيْن :-

أ - اختلافات أسبابها خُلقية منها (الغرور بالنفس والإعجاب بالرأى ، سوء الظن بالغير والمسارعة إلى اتهامه بغير بينة ، حب الذات واتباع الهوى ومن آثاره : الحرص على الزعامة أو الصدارة ، والتعصب لأقوال الأشخاص والمذاهب ، العصبية لجماعة أو قائد .. الخ) .

ب - اختلافات أسبابها فكرية : ومردها إلى اختلاف وجهات النظر فى الأمر الواحد - سواء كان أمراً علمياً كالخلاف فى فروع الشريعة ، وبعض مسائل العقيدة التى لا تمس الأصول القطعية - أم كان أمراً علمياً كالخلاف فى المواقف السياسية واتخاذ القرارات بشأنها ، نتيجة الاختلاف فى زوايا الرؤية ، وفى تقدير النتائج تبعاً لتوافر المعلومات .. الخ .

ويضرب المؤلف أمثلة واقعية لهذه الاختلافات فى مسائل الحياة المختلفة . وينتقل المؤلف إلى **الباب الأول** : **«الاتحاد**

فريضة والتفرق جريمة» ، فيذكر من توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية الداعية لتوحيد الكلمة ، واجتماع الصف المسلم على الإسلام ، ويناقش من يرون أن تفرقة الأمة أمر لازم فرضه القدر (من خلال فهم خاطىء للأحاديث النبوية التى تتحدث عن أن الله تعالى جعل بأس هذه الأمة بينها ، وأنها سوف تفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة) ؛ فبالنسبة لجعل بأس هذه الأمة بينها – وهو طلب النبى (ص) الذى لم يجب – فأمره متروك للسنن الكونية والاجتماعية ، ولقانون الأسباب والمسببات ، فالأمة هنا هى مالكة أمرها ، ولم يخصها – فى هذا المجال – بشىء إن هى استجابت لدعوة ربها بالتوحد ، ولو كان تفرق الأمة وتسلط بعضها على بعض أمراً لازماً ودائماً وعاماً فلم يكن ثمة معنى للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التى تدعو إلى الوحدة ، والاعتصام ، والنهى عن التفرقة والاختلاف والتنازع ، لأنها تأمر بما لا يمكن وقوعه ، وتنهى عما يستحيل اجتنابه ، أما حديث : «افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة» ففيه كلام كثير فى ثبوته ، وفى دلالته – وبالذات فى الزيادة «كلها فى النار إلا واحدة ...» ، وقد طعن العلامة ابن الوزير – فى الحديث عامة – وفى هذه الزيادة خاصة ، لما تؤدى إليه من تضليل الأمة بعضها لبعض ، بل تكفيرها بعضها لبعض .

وفى **الباب الثانى** : «الدعائم الفكرية فى فقه الاختلاف .... يرى د . القرضاوى أن هذه الدعائم تتركز فى عشر هى :

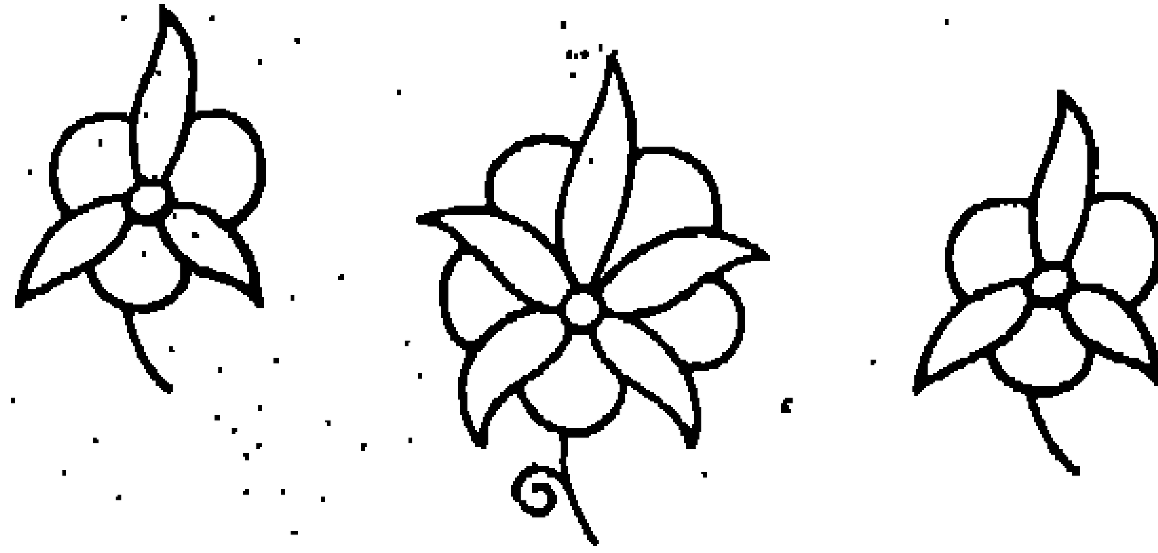
١ – الاختلاف فى الفروع ضرورة ، ورحمة ، وسعة .
٢ – اتباع المنهج الوسط وترك التنطع فى الدين .
٣ – التركيز على المحكمات لا المتشابهات .
٤ – تجنب القطع والإنكار فى المسائل الاجتهادية .
٥ – ضرورة الاطلاع على اختلاف العلماء .
٦ – تحديد المفاهيم والمصطلحات .
٧ – شغل المسلم بهموم أمته الكبرى .
٨ – التعاون فى المتفق عليه .
٩ – التسامح فى المختلف فيه .
١٠ – الكف عمن قال لا إله إلا الله ...

وفى **الباب الثالث** : **«الدعائم الأخلاقية لفقه الاختلاف»** يرى د . القرضاوى أن هذه الدعائم تتركز فى ستة ، وهى :

١ – الإخلاص لله ، والتجرد من الأهواء .
٢ – التحرر من التعصب للأشخاص والمذاهب والطوائف .
٣ – إحسان الظن بالآخرين .
٤ – ترك الطعن والتجريح .
٥ – البعد عن المراء واللدد فى الخصومة .
٦ – الحوار بالتى هى أحسن ...

ويلخص المؤلف فى الخاتمة **أهدافه العملية** من وراء هذا الكتاب : «إننا نريد أن تقف الجبهة الإسلامية - وهى أعرض الجبهات وأوسعها قاعدة - صفاً واحداً فى قضايا الأمة المصيرية ، وفى هموم الدعوة الكبرى ، وألا تعتبر الاختلاف فى الفروع والمواقف والمسائل الجزئية عائقاً أمام إرادة التجمع والتضامن والتراص فى مواجهة العدو المشترك ، وفى تحقيق الأهداف العظمى المتفق عليها بين الجميع ...

فالاختلاف فى الأفهام والتفسيرات الجزئية ، لا يضر إذا اتفقنا على الأصول الأساسية ، والمقاصد الكلية ... ويتم ذلك إذا عرفنا (فقه الاختلاف) وأدبه ، والأصول والدعائم الخلقية التى يقوم عليها ..» ويرى «ضرورة التلاقى بين الجماعات والحركات العاملة للإسلام ، للتفاهم والتنسيق فيما بينها ، وتعميق مواضع الاتفاق ، وفتح باب الحوار الأخوى فى نقاط الاختلاف ، لتمحيص ما يمكن تمحيصه ، وتضييق دائرته بقدر الإمكان ، وتبادل العذر فيما لا يمكن الاتفاق عليها ..» و«إن كل إعراض عن هذه الدعوة فى هذه الآونة الحرجة يعتبر سلوكاً غير مبرر ولا مقبول - لا عند الله ، ولا عند الذين آمنوا ، ولا يقوم على أى منطق دينى أو أخلاقى أو مصلحى ، ولا يمكن أن يكون وراءه إلا نفاق خفى أو حمق جلى» ... ويقدم المؤلف تجربة الإخوان المسلمين والإمام حسن البنا فى فقه الاختلاف كنموذج يُحتذى .



رسائل جامعية

السّياسة الشرعيّة في ضوء جوهر مفهوم السّياسة في العصر الحديث

محيى الدين قاسم الخطيب (**)
عرض: حامد عبد الماجد قويسى (***)

موضوع الدراسة وضوابطه :

يندرج موضوع هذه الدراسة «**السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث**» في إطار دائرة المفاهيم التي تشكل القضية الأولى لكل علم ؛ بحيث إن ضبط الاصطلاحات – لا سيما ما ارتبط منها بقضايا جوهرية – هو المقدمة البديهية لتشكيل مسار العلم في موضوعاته ، ومقولاته ، ومناهجه ، وتطبيقاته ، ذلك أن المفهوم هو الوعاء الذي تُطرح من خلاله الفكرة ، فإذا ما اضطرب هذا الوعاء أو اختلت مدلولاته ، اختل البناء الفكرى كله واهتزت قيمته في الاذهان .. يُضاف إلى ذلك أن مفهوم «السياسة» والذى يشكل «تاج العلوم» في الفكرين الوضعى والشرعى – على حد سواء هو من أخطر المفاهيم المشكلة للبناء الحضارى سواءً على مستوى الفكر أو على مستوى الحركة ، وذلك نظرًا لخطورة موضوعات السياسة وقضاياها ، ولرعايتها لكافة المجالات الأخرى الأمر الذى لا يدع مجالاً للشك ولا مكانًا للتشكيك في أهمية ضبط مفهوم السياسة عمومًا تعبيرا عن مجمل البناء العلمى لكل حضارة ..

ويحدد الباحث مفهوم السياسة الشرعية – موضوع الدراسة – باعتباره

(*) رسالة ماجستير في العلوم السياسية ١٩٩٠م .

(**) معيد بقسم العلوم السياسية – كلية الاقتصاد – جامعة القاهرة .

(***) مدرس مساعد بقسم العلوم السياسية – كلية الاقتصاد – جامعة القاهرة .

أحد المفاهيم المركبة الجامعة على نحو مطلق بين الفكر والحركة أو بين النظرية والتطبيق ؛ فذلك المفهوم المركب يؤكد على شرعيته «مبنى» وكما هى بطبيعة الحال «معنى» ، وحيث الحركة بما يوافق الشرع هى جوهر السياسة ابتداءً ، ومساراً ، ومقصداً وغايةً ..

ويُفصّل الباحث فى شرح المفهوم ؛ فالسياسة الشرعية هى **«فعل شىء من الحاكم لمصلحة يراها ، وإن لم يرد بها دليل جزئى»** ، أو **«ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرّعه الرسول ولا نزل به وحى»** ... الأمر الذى يجعل من السياسة الشرعية فى نهاية المطاف تعبيرًا عن التوسعة على ولاة الأمور فى أن يعملوا ما تقضى به المصلحة مما لا يخالف أصول الشرع ، وإن لم يقم على كل تدبير دليل جزئى ؛ أو هى إعمالٌ للاجتهاد وتمكين للحاكم فى أن يعمل بما غلب على ظنه أنه مصلحة من الأحكام ، ذلك لأن الأحكام الشرعية ليست كلها منطوقاً للشرع ، بل من مفهومه المُعتمد على قواعده الكلية وغاياته العليا والنهائية .

ويضع الباحث مفهوم السياسة الشرعية - موضع المقارنة - ذلك أن دراسة مثل هذا المفهوم - فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث يكون استكمالاً لإطاره وتوضيحاً لخصوصياته ؛ لأن الدلالة الحقيقية للسياسة الشرعية - كمفهوم وواقع اجتماعى - يفترض منطق المقارنة فى مواجهة ما يطرحه عصرها من سياسات ؛ فالسياسة الشرعية تراعى المصالح والضرورات ، وهنا تكمن عناصر الالتقاء بين السياستين الشرعية والوضعية عبر هذا الجوهر المحدد لمفهوم السياسة عموماً ، وإن بقى لكل منهما مفهومه للمصالح والضرورات الواجب رعايتها وضوابطها .

فالسياسة الشرعية لها ضوابطها وأُطّرها الحاكمة المستمدة أساسًا من مفهوم «التوحيد» على عكس السياسة الوضعية التى تحاول أن تُوجد لها قوانين وقواعد للإلمام بالواقع العملى .. ويخرج الباحث مما سبق إلى القول بأن السياسة الوضعية تظل دائماً تعبيراً عن حركة وتنظيمات عقلية ، أى أنها ترتبط بالمواقف وردود الأفعال ، كما أنها تقتصر على الظواهر - خاصة ظاهرة السلطة - التى يمكننا ملاحظتها والتعامل المادى معها ، فى حين أن السياسة الشرعية تصبح تعبيرًا عن حركة وتنظيمات منضبطة ابتداءً ومساراً ومقصداً ، الأمر الذى يجعلها أقرب ما تكون إلى القوانين السياسية التى تعبر عن كافة الأنشطة والفعاليات التى يمكننا عن طريقها تحقيق الامتثال للقواعد الشرعية من خلال توجيه وضبط سلوك الأفراد والجماعات وتنظيم علاقاتهم المتبادلة .

وهكذا فإن دراسة الباحث الجامعة بين السياستين الشرعية والوضعية المعاصرة تستهدف بناء ذلك الإطار الكلى الذى يتجاوز تنوع الأشكال والمؤسسات ، مثلما يتجاوز تغاير الحركة وتباين الممارسات ليثير مسألة رؤية كل منهما فى ضوء الآخر عبر ضابطين أساسيين :

الضابط الأول :

● وكيف يمكننا الاستفادة من التصورات المعاصرة لمفهوم السياسة فى تكوين واستنباط رؤية محددة لمفهوم السياسة الشرعية ، هذه الرؤية لا تبغى عناصر المماثلة ، ولا تبحث عنها بقدر تأكيدها على الخصائص التى تميزها ؟؟

وكذلك كيف يمكننا الاستفادة من مفهوم السياسة الشرعية فى تكوين رؤية محددة لمفهوم السياسة فى العصر الحديث لا تستهدف المناقضة قدر تركيزها على عناصر السلب والإيجاب معاً ؟؟

فلا يقصد الباحث بالمقارنة قسر المفهوم الشرعى للسياسة على معايشة المفاهيم الوضعية المعاصرة بأى حال من الأحوال ، أو أن يخضع لها ولركائزها الفكرية والحركية ؛ لأن فهم المقارنة بهذه الدلالة لابد وأن يقود إلى ضياع «جوهر المفهوم» ؛ لأننا سوف نقتصر فى التناول على تلك الجوانب التى تعكس منطق المقارنة مع التصور المعاصر للسياسة ، دون أن نتطرق إلى الأبعاد الجوهرية للمفهوم ، والتى ارتكزت عليها السياسة فى إطارها الشرعى .

الضابط الثانى :

التأكيد على كلمة «جوهر» فى عنوان ومضمون الرسالة ليس من قبيل الأمر العرضى أو التزيد اللفظى ؛ وإنما تأكيد على طبيعة الدراسة فى مفهومها ، ومنهاجها ، وأهدافها ... فالسياسة بطبيعتها من جوهر إنسانى ، ولا وجود لجماعة إنسانية دون أن تغدو سياسية ، ولا وجود لحياة بشرية صحيحة خارج إطار السياسة ؛ فالسياسة تعبير عن ضرورة حيوية للعمران البشرى ، بصرف النظر ، عن صلاتها المعرفية أو روابطها التاريخية والعملية ..

فحقيقة السياسة - كما يرى الباحث لا تتغير ، ولا يتبدل جوهرها وإن تغير موضوعها ؛ وذلك لأنها نابعة من جوهر إنسانى ، وتهتم بالمقاصد الأساسية أو الاهتمامات التى يعتقد الإنسان أنها كذلك فى وقت ما ؛ ولهذا نرى أن السياسة - فى كل التصورات وعبر كل العصور - فى مكانة عليا كأشرف الصناعات ولم تقبل أبدًا التبعية للغير ، إلا أن هذا التأكيد على جوهرية السياسة وارتباطها بمقاصد الإنسان لا يتنافى - بحال من الأحوال - مع القول بخصوصية وتمايز تلك السياسات ، والتى تنبع أساسًا عن مدى اقترابها الفعلى من تكريس مقاصد الإنسان ، الأمر الذى يطرح للتناول طبيعة العلاقة بينهما ..

ويرى الباحث أن الدراسة - فى حد ذاتها - تأكيدٌ على ما يشكل جوهر السياسة ، وتستهدف عبر دراسة وتحديد هذا الجوهر بناء الإطار المقارن لاختبار مدى مصداقية تعبير كل شكل منهما عن تلك الحقائق والأسس المشكلة لجوهر السياسة عموماً ..

تساؤلات الدراسة :

ــ وقد طرح الباحث عدداً من التساؤلات أهمها على الإطلاق - ما تعلق بطبيعة السياسة الشرعية ، خاصة أن العرب قد استخدموا اصطلاح «بولو طيقا» تعبيراً عن مدلول السياسة، على حين أن السياسة الشرعية - كمفهوم مركب - يطرح تلك الصلة الوثيقة بين السياسة وبين مصادرها الحاكمة والضابطة ، وأن الجمع بين السياسة والشرع فى مفهوم واحد ليس مجرد تلاصق فى المبنى أو تزيد فى التركيب ، إن لم ينجم عن هذا التلاصق والتركيب دلالات «منهجية» و«حركية» تتجاوز كل منهما منفرداً ..

ــ كما أن المفهوم يطرح للتناول ذلك التساؤل حول طبيعة التصور المعاصر للعلاقة بين السياسة والدين ، فالدين فى دلالاته اللغوية والاصطلاحية - يعنى السياسة ، والحكم ، والسلطان ، والمدينة فى صلاتها الوثيقة بالسياسة إنما هى فى حقيقة الأمر اشتقاق من الجذر دين (د ى ن) وليس (م د ن)- وما زال توقيت وعلة تغيير الرسول - ﷺ - اسم يثرب إلى المدينة ماثلاً أمام الأنظار ، الأمر الذى يقودنا إلى اعتبار التصور المعاصر للعلاقة بينهما إنما هو وليد تصورات معينة استطاعت القوة أن تفرضها فرضاً ؛ وذلك لأن طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة تجعل منها قضية قوة فرضت فكرة واقعاً فى حياة الأمم والشعوب .

ثالثاً : منهاجية الدراسة وتقسيمها :

● ويرى الباحث أن طبيعة الدراسة وتعلقها بجوهر السياسة عموماً قد فرضت ذاتها على الإطار المنهجى لها بحيث أصبح المنهج المُستخدم فى بناء المفاهيم ؛ واستنباط جوهرها تعبيراً من منطلقات معرفية ، ومقولات ، ونماذج ، وليس فقط مجرد طرائق فى التعبير أو أدوات بحث وتناول ، فإذا ما أردنا حقاً بناء جوهر محدد لمفهوم السياسة ، فلابد وأن نأخذ كل منظومة فكرية ككل لا يقبل التجزؤ ، فنأخذ الإطار الشرعى للسياسة باعتباره منظومة متكاملة تترابط أجزاؤها وتتفاعل فيما بينها فى باب مستقل ، مثلما نجعل من المفهوم المعاصر للسياسة منظومة متكاملة تترابط أبعادها ، وتتفاعل على مستوى الفكر والحركة فى باب مستقل ، تمهيداً للربط بينهما من خلال محصلة جامعة ومحددة لجوهر السياسة عموماً ولطبيعة العلاقة المتصورة بينهما .

وقد قسم الباحث دراسته إلى أربعة فصول – فى بابين متكاملين ، بالإضافة إلى مقدمة ومبحث تمهيدى ، وذيلها بمحصلة مقارنة جامعة ..

ففى **المبحث التمهيدى** المعنون بـ **«الدلالات اللغوية لمفهوم السياسة»** يحاول الباحث استقراء واستنباط تلك الدلالات المركزية الأكثر تعبيراً عن جوهر المفهوم عموماً – سواءً فى ذلك المفهوم العربى أو المفهوم المعاصر يرد كل منهما إلى أصوله الأولى ودلالته اللغوية والسياقية ..

ثم تلا هذا المبحث التمهيدى **«باب فى السياسة الوضعية»** يستهدف فيه الباحث بناء الإطار العام لمفهوم السياسة فى العصر الحديث من خلال فصلين ، يعالج فى **الفصل الأول** : جوهر السياسة فى العصر الحديث من خلال المفاهيم والمعايير والدلالات .. ففى **مبحث أول** : عالج المعايير الحاكمة للمفهوم المعاصر للسياسة عبر ثلاثة معايير أساسية هى : معيار القيادة / الطاعة ، ومعيار الخاص / العام ، ومعيار الصديق / العدو .

وفى **مبحث ثان** : عالج الدلالات الاصطلاحية للمفهوم المعاصر للسياسة عبر ثلاثة دلالات أساسية هى : السياسة بين الصراع والتكامل ، والسياسة هى تاج العلوم ، وطبيعة علاقة الغايات بالوسائل ..

وفى **الفصل الثانى** : يعالج الباحث ظاهرة السلطة فى تعبيرها عن الوحدة التحليلية الأساسية للسياسة من خلال رؤية نقدية ، وذلك فى مبحثين ، يتناول **المبحث الأول** : الواقع الاجتماعى للسلطة السياسية ... باعتبار السلطة السياسية واقعة اجتماعية فى الأساس .

وفى **المبحث الثانى** : تناول الباحث المقومات الأساسية للسلطة السياسية ...

ثم يخرج الباحث فى نهاية هذا الباب بتحديد « جوهر » و« مقومات » السياسة فى التصور الوضعى لينتقل بعد ذلك إلى تناول « باب فى السياسة الشرعية » – ليكون الباب الثانى فى هذه الدراسة – يتناول فيه بناء الإطار العام لمفهوم السياسة الشرعية من خلال فصلين :

يعالج **الفصل الأول** : تعريف السياسة الشرعية من خلال مبحثين ، يتناول فى **المبحث الأول** : المعايير الحاكمة للسياسة الشرعية من خلال الدين والمدينة ، والدلالات الاصطلاحية المرتبطة بها ..

على حين يتناول فى **المبحث الثانى** : الواقع الاجتماعى للسياسة الشرعية من خلال مناقشة الأصل العربى للسياسة بين النفى والإثبات ، والتوسع فى الأحكام الشرعية بالسياسة .

أما **الفصل الثانى** : فيعالج الباحث

الأصول العقيدية للسياسة الشرعية ويقتصر على أصلين أساسيين مترابطين : فالاستخلاف وشرعية التأسيس من ناحية ، والمقاصد الأساسية وشرعية المصالح من ناحية أخرى ، وهما محور هذا الفصل ومكوناته ..

رابعاً : محصلة الدراسة ونتائجها :

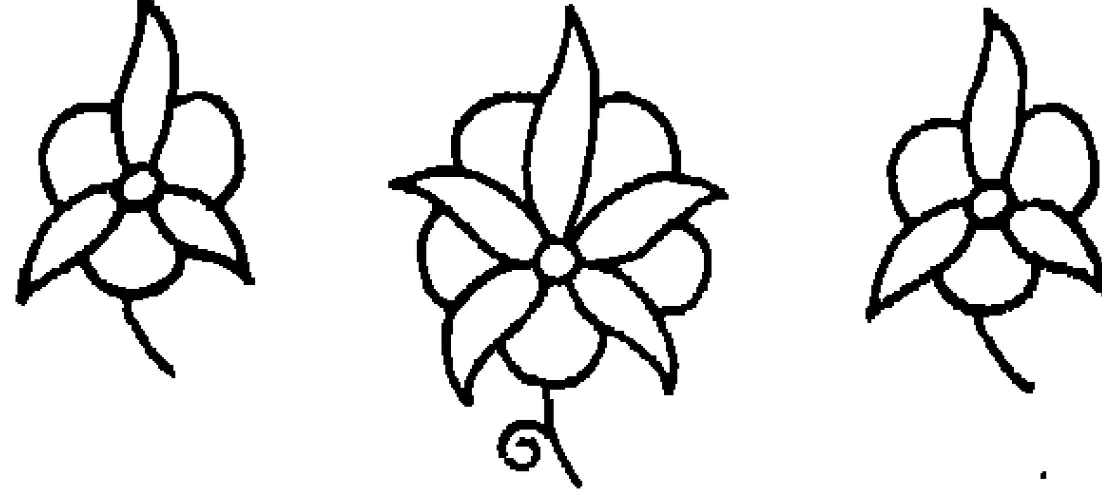
ويتناول الباحث فى المحصلة جوهر السياسة عموماً ، وطرحاً لطبيعة العلاقة بين مفهوم السياسة الشرعية والسياسة الوضعية المعاصرة ، فالسياسة بطبيعتها من جوهر إنسانى ؛ لأن الإنسان العاقل مجبول فى نشأته على الإتيان بالسياسة ... والخير هو المناسب للسياسة ؛ لأن الإنسان أقرب إلى خلال الخير بأصل فطرته ، وبعيد أن يبقى سلطان أو تستقيم رعية بلا عدل قائم أو ترتيب للأمور الذى يشبه العدل ، فالسياسة مما يبقى بها نظام العالم وإن لم تصلح بها أمور الآخرة ..

وجوهر السياسة هو تكريس مفهوم ما «للخير العام» أو «الصالح المشترك» ، وهو خير عام نسبى فى السياسة الوضعية ، وهو تعبير عن مقاصد شرعية فى السياسة الشرعية ، وذلك لأن الخير العام النسبى هو نتاج اتفاق الإرادات المتعارضة ، وتعبيرٌ عن توازن المصالح النسبى - فى وقت ما - والذى يقبل التعديل حسب المواضعات والمواقف وتوازنات القوى ؛ الأمر الذى يجعل من الصراع حول السلطة تكويناً لأحد أبعادها وتمثيلاً للإطار الوضعى ككل حيث السلطة قيمة - فى حد ذاتها - يجرى التصارع من أجلها فى سبيل التوزيع السلطوى للقيم والمنافع من خلالها .

على حين أن الشريعة أحكام تنطوى على مقاصد ، ومقاصد تنطوى على أحكام فهى ليست من قبيل القوانين الطبيعية التى يكتشفها الإنسان عن طريق الإلهام وإنما هى أصول يهتدى بها المكلف حيث لا يقبل العدلُ التجزؤ ولا التعديلَ .. ويترتب على ذلك أن السياسة الشرعية وإن كانت لا تتقيد إلا بمقاصدها ، فإن طبيعة المقاصد - فى حد ذاتها - تجعل منها ضابطاً للسياسة ، فهى مقاصد كلية ، وأخلاقية وشرعية تحددها النصوص الأمر الذى يجعل السياسة الشرعية قانوناً ضابطاً للممارسات العملية ؛ وذلك لأن المصلحة هى مبنى العدل فى الأحكام وإن لم يرد بها نصاً ، وحيثما وجدت المصلحة فَثَمّ شرع الله ودينه ؛ لأنها تترادف على الدوام بمفهوم العدل ؛ وذلك لأن المقصود من السياسة الشرعية وتدخلها فى الأحكام بالتشريع إنما هو تجسيد لما رسم لها شرعاً من غايات المصلحة والعدالة ، وهو الأمر الذى يراعى التطبيق ، وما ينجم عنه من آثار ونتائج ...

إنَّ هذه الدراسة تُعد - بحق خطوة رائدة - فى التأصيل السياسى الإسلامى

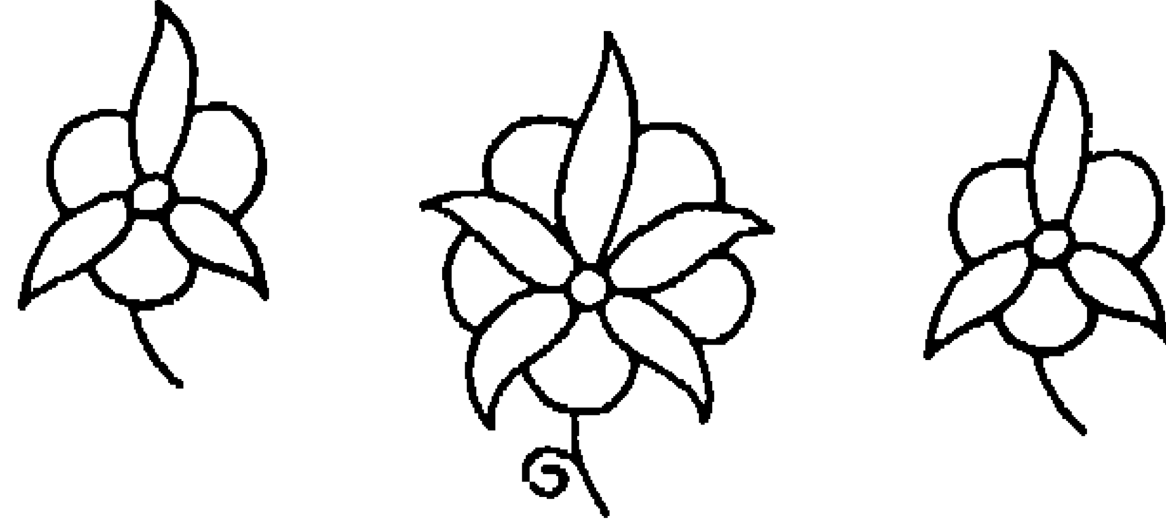
المستقل لمفهوم «السياسة» ووحدتها التحليلية الأساسية ... والذى يُعد المقدمة الحقيقية لصوغ «التصور الفكرى السليم» المُمهد للحركة الراشدة البناءة فى إطار الإحياء الإسلامى الهادف لتأسيس النظام والدولة الإسلامية ..



اعتـــذار

ندت منا بعض الأخطاء فى العدد السابق ، يحسن التنبيه على اثنين منهما - وإن كان التنبيه لا يصلح خطأ - فقد جاء عنوان كلمة التحرير : «نحو منظور إسلامى لعلم النفس» ، وكذلك وقع بالفهرس والصواب - كما بالغلاف الخارجى - «نحو منظور إسلامى لعلـم الإنسان» .

والثانى : أنه قد تكررت ص١٥٢ ، فجاءت آخر ص١٢٧ خطأ .



al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

VOl. 17 NO. 65 and 66

Moharram, : Jamada II 1413 August, :Janary 1992/1993

In this Issue